

School of Theology at Claremont



10011452039



The Library

of the

CLAREMONT

SCHOOL OF THEOLOGY

1325 North College Avenue
Claremont, CA 91711-3199
1/800-626-7820

Book Series

214-220

Woodland Ave



Rev. H. Cordes.



Digitized by the Internet Archive
in 2026

Christliche Glaubenslehre.

Ein Zeugniß für und wider.

1 Tim. 2, 4.

Zweiter Theil. Zweite Abtheilung.

Herausgegeben von dem Calwer Verlags-Verein.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Calw, in der Vereinsbuchhandlung.
Stuttgart, in Commission bei J. F. Steinkopf.
1857.

C 4612
Rare
BT
1101
C 45
1854
v. 2

Christliche Glaubenslehre.

Zweiter Theil.

Die eigentliche

D o g m a t i k.

Zweite Hälfte:

Die Heilslehre.

Herausgegeben von dem Calwer Verlags-Verein.

Preise:

Bei unmittelbarer Bestellung in Calw und gegen Vorausbezahlung einzeln
27 fr. In Partieen zu 25 Ex. 24 fr.
Im Buchhandel einzeln 36 fr. oder 12 sgr.



Calw, in der Vereinsbuchhandlung.

Stuttgart, in Commission bei J. F. Steinkopf.

1857.

V o r w o r t.

Dasjenige Bändchen unserer Glaubenslehre, das wir hiemit folgen lassen, erörtert den zweiten und dritten Hauptartikel des christlichen Glaubens, die vom Sohne Gottes und von den Gnadenwirkungen des heiligen Geistes handeln, oder die Heilslehre. Die Eschatologie (die Lehre von den letzten Dingen) ist von diesen beiden Artikeln als ein besonderer Artikel abgelöst, worüber, bei dem jetzigen Stand und der gegenwärtigen Bedeutung derselben, Niemand mit uns rechten wird, und folgt in kürzester Frist in einem besondern Bändchen. Wir werden dann dieselbe mit einem kurzen Vorwort begleiten. Was den Inhalt des gegenwärtigen Bändchens betrifft, so wünschten wir fortzufahren, und für Nichttheologen die herrlichen Gegenstände des christlichen Glaubens mit Rücksicht auf die dogmatischen Zeiterscheinungen in's Licht der Erkenntniß zu stellen, namentlich aber schriftmäßig zu begründen. Wenn dabei unsere Darstellung den Laien niederer Bildungsgrade weniger zugänglich seyn sollte, so wissen wir aus der Aufnahme, welche die zwei ersten Bändchen unserer Glaubenslehre gefunden haben, daß Nichttheologen son-

stigen Standes von unserer Arbeit fleißigen Gebrauch machen, und daß selbst Theologen, zumal jüngere, gerne darnach greifen, um sich daraus zu orientiren und zu instruiren. Ueberhaupt füllt unser Buch offenbar eine Lücke in der christlichen Literatur.*) Dieß wäre freilich nicht der Fall, wenn wir nur das kirchliche Resultat aller Zeiten über Glaubenssachen geben wollten. Derartige Schriften (Kathismus-Bearbeitungen vom gewöhnlichen Schlag) gibt es genug. Offenbar aber hat unsere Zeit auch noch andere Bedürfnisse, Bedürfnisse des Erkennens. Und wiewohl man oft vermeint, und selbst auf Kirchentagen es ausspricht, unsere Zeit habe nur praktische Bedürfnisse, die des Werks der innern und äußern Mission, so ist entweder dem nicht so, oder Arbeiten, wie die unsrige, gehören auch zur innern Mission. In der That hat die Kirche nie rein praktische Aufgaben — im engern Sinne des Worts — gehabt. Die beiden theoretischen Grundprinzipien, von welchen einst die Reformation ausging, sind bekannt. Wenn das 17. Jahrhundert als das Jahrhundert der großen orthodoxen Systeme berühmt oder berüchtigt ist, und dann der Pietismus und Herrnhutianismus den Ruhm haben, zum Element der christlichen Erkenntniß auch das des Lebens, speciell der christlichen Willensenergie und des christlichen Gefühls, gesellt zu haben; so bedurften doch auch der Pietismus und Herrnhutianismus wieder ihre Ergänzung durch ein theoretisches Element, und die

*) Denn wäre unsere Arbeit auch nichts Anderes, als eine biblische und nebenher Dogmen-geschichtliche Registratur, wie vielleicht eine gewisse Wissenschaft sie ansieht, so würde sie doch ihren Platz haben. Uebrigens hoffen wir, sie werde auch vor dem Forum des Gedankens bestehen und sich als System ausweisen.

Kirche hatte sich hintendrein, gegenüber dem Rationalismus und der Philosophie, des guten Rechts ihres Glaubens bewußt zu werden. Wenn nun in unsern Tagen die Theorie abgeschlossen scheint, und daher allenthalben nur der Ruf erschallt, das christliche Leben oder den christlichen Kultus auszubauen, so stehen die Aktien in Wahrheit mit nichts ganz also. Denn theils ist der Rationalismus noch nicht ganz verdraucht, theils hat sich ein noch viel gefährlicherer Feind der christlichen Kirche und ihres Glaubens erhoben, der materialistische Atheismus oder atheistische Materialismus. In diesem liegt die Antwort auf die Frage, die bei christlichen Congressen und Kirchentagen ventilirt wird, warum bei der Rückkehr der Theologie zum Glauben die Gemeinden sich verschlimmern. Dieser die Kirchen leerende und die Gemeinden mit Uergernissen füllende, ja die Kirche in ihren Gründen auf's Gefährlichste bedrohende Feind ist mit allen seinen Voraussetzungen und Consequenzen, mit seinem horror vor Allem, was Mysticismus heißt, auch auf dem Wege der Erkenntniß zu überwinden. Wenn z. B. der platte Verstand nicht blos eines Anhängers des Islam, sondern auch, gestanden oder nicht, des Vernünftlers und Raisonneurs in unserer Mitte sich dran stoßt, daß Gott einen Sohn haben und dieser Mensch geworden seyn soll, so stellt sich der christlichen Erkenntniß jenes Mysticismus in ein ganz anderes Licht, indem sie begreift, daß es wohl ein dreifaches göttliches Ich geben, und Eines dieser Ich das göttliche Seyn (beziehungsweise) abgelegt und auf menschliche Weise zu existiren angefangen haben kann.

Uebrigens ist auch in der Theologie selbst keineswegs Alles Gold, was glänzt, und es ist namentlich, wie der Masse ihr Gott, so der gelehrten Theologie vielfach die Trinität abhanden gekommen, was auf die Christologie (Lehre vom Sohne

Gottes und Heiland der Welt) die schädlichste Rückwirkung äußert. Aber auch abgesehen hiervon, ist die heutige Christologie voll Unsicherheit, und schwankt zwischen Scylla und Charybdis. Glaubte man neuerdings in diesem Gebiet einen großen Fortschritt gethan zu haben mit der Lehre von der Selbstentäußerung des Sohnes Gottes, so wird dieß Resultat ganz neuestens wieder umgestoßen von einem der namhaftesten gläubigen Theologen.*)

Da muß auch die Theologie noch besser wissen, was sie wissen soll. Wir glauben in unserer Glaubenslehre sowohl das Wahre von jener neueren christologischen Idee, als von der altlutherischen Dogmatik uns angeeignet und so uns auch vor den Einwürfen des genannten Gegners der neueren christologischen Strömung um so mehr gesichert zu haben, als wir auch seiner besondern Idee Gerechtigkeit widerfahren ließen. Wir glauben so auch in dieser für das christliche Denken so häßlichen Frage das Wahre gefunden zu haben, indem wir den goldenen Mittelweg gingen.

Der hohen Wissenschaft gefallen freilich die Extreme und rücksichtslosen Consequenzen viel besser als der einsältige Mittelweg des Glaubens. Dieß macht uns aber nicht irre. Wir schlugen ihn auch in der Lehre von den Gnadenwirkungen, sowie von den Sakramenten und der Kirche ein. Daher wir auch zum wohlverstandenen Unionswerk Etwas beizutragen hoffen. Aber wenn wir gleich beflissen waren, nicht nur zu halten die Einigkeit des Geistes, sondern auch auf das Ziel des Einen Glaubens und der Einen Erkenntniß loszusteuern, so wird doch der aufmerksame Leser bald merken, daß wir

*) Dörner, Jahrbücher für deutsche Theologie, 1. Bd. 2. Heft.

nicht gesonnen sind, der Wahrheit des evangelisch=lutherischen Glaubens irgend ein nothwendiges Ingrediens zu vergeben.

Möge bei diesem Standpunkt auch dem dritten Bändchen unserer Glaubenslehre der göttliche Segen nicht fehlen!

Advent 1857.

Pfarrer Weitbrecht.

Inhalts-Übersicht.

Zweite Abtheilung der christlichen Dogmatik.

Die Heilslehre.

	Seite
Uebergang	3—9

Vierter Artikel. Von Christo, dem Sohne Gottes und Heiland der Welt. (Christologie.)

Einleitung.

§. 1. Der große Gegenstand der Christologie	6—8
§. 2. Die Erkenntniß des großen Gegenstands . . .	8—11
§. 3. Beweisverfahren für das christliche Glaubensbe- kenntniß von Christo	11—14
§. 4. Forts. (dasselbe in besondern Beziehungen) . .	14—17
§. 5. Forts.	17—19
§. 6. Praktische Bedeutung der Christologie	19—22

Erstes Kapitel. Von der Person Christi.

Erster, kritischer Theil.

§. 1. Aufgabe desselben	22—24
§. 2. Angebliche Gründe der mythischen Ansicht — im Allgemeinen	24—25
§. 3. Richtigkeit dieser Gründe	25—28
§. 4. Forts.	28—29
§. 5. Positive Gründe gegen die mythische Ansicht . .	29—30
§. 6. Kritische Begründung der Lehre von der Person Christi mit besonderer Beziehung auf das Ev. Joh.	30—33
§. 7. Forts.	33—35

§. 8.	Innere Beweis gegen die mythische Erklärung des Evangeliums von Christo	36—37
-------	---	-------

Zweiter, exegetischer Theil der Lehre von der Person Christi.

§. 9.	Die alttestamentliche Lehre von der Person Christi. Zuvörderst im Allgemeinen	37—38
§. 10.	Die alttestamentliche Verkündung und Hoffnung eines gottmenschlichen Messias	38—42
§. 11.	Forts.	42—46
§. 12.	Alttestamentliches Kommen des Gottmenschen	46—50
§. 13.	Uebersicht über die neutestamentliche Lehre von der Person Christi	50—51
§. 14.	Die geschichtliche Persönlichkeit und menschliche Entwicklung Jesu. Seine Jugendgeschichte insbesondere	51—54
§. 15.	Forts. Der menschliche Wandel Jesu auf Erden	54—59
§. 16.	Das Normal-Ideale der Menschheit Christi (Christus der Menschensohn.)	59—63
§. 17.	Das Göttliche an der Person und Erscheinung Christi. Die göttliche Herrlichkeit Jesu in Seinen Wundern	64—68
§. 18.	Forts.	68—70
§. 19.	Die göttliche Herrlichkeit Jesu in Seinen Worten und seiner ganzen Erscheinung	70—72
§. 20.	Die Wunder an Jesu geschehen	72—75
§. 21.	Das Selbstzeugniß Jesu von Seiner göttlichen Herrlichkeit	75—77
§. 22.	Forts.	77—80
§. 23.	Forts.	80—84
§. 24.	Das apostolische Zeugniß von der göttlichen Herrlichkeit Christi	84—86
§. 25.	Schluß	86—87
§. 26.	Nachtrag (Christus der Gesalbte) und Schluß der exegetischen Begründung der Lehre von der Person Christi	87—90

Dritter, dogmatischer Theil der Lehre von der Person Christi.

§. 27.	Die dogmatischen Schwierigkeiten und Ausschreitungen dieser Lehre laut ihrer Geschichte bis zur Reformation	90—93
--------	---	-------

§. 28.	Fortf. Schwierigkeiten und Ausschreitungen dieser Lehre laut ihrer Geschichte seit der Reformation	93—96
§. 29.	Annäherungen zur Lösung der Frage in neuerer Zeit	97—100
§. 30.	Wirkliche Lösung der dogmatischen Schwierigkeiten unserer Lehre. Allgemeine Bestimmungen	100—103
§. 31.	Fortf.	104—105
§. 32.	Besondere Bestimmungen: die Mittelglieder für Einigung göttlicher und menschlicher Natur in Christo. Die Mittelglieder göttlicher Seite: Selbst-Entäußerung Christi. (Beleuchtung derselben aus dem christlichen Bewußtseyn.)	105—107
§. 33.	Fortf. (Beleuchtung derselben aus Phil. 2, 6 ff.)	107—110
§. 34.	Fortf. (Eigentlich dogmatische Beleuchtung.)	111—115
§. 35.	Das Mittelglied menschlicher Seite	115—117
§. 36.	Die Frage nach dem Ich in Christo	118—122
§. 37.	Das zweifache Bewußtseyn und der doppelte Wille in Christo	122—125
§. 38.	Die Einheit der Naturen in Christo: lutherische und reformirte Anschauung	125—129
§. 39.	Positive Bestimmung; a) überhaupt	130—134
§. 40.	Fortf. b) Graduelle Bestimmung mit Rücksicht auf die beiden Stände Christi: 1) den Stand Seiner Erniedrigung	134—136
§. 41.	Fortf. 2) Positive Bestimmung mit Rücksicht auf den Stand Seiner Erhöhung	136—138
§. 42.	Uebergang zum folgenden Kapitel: die Gnade in diesem Erniedrigungs- und Erhöhungs-Zustande	138—139

Zweites Kapitel. Vom Werke Christi.

Erster Abschnitt. Vom Werke Christi im Allgemeinen.

§. 1.	Uebersicht über die verschiedenen Hauptansichten davon	140—144
§. 2.	Allgemeine Beurtheilung derselben	144—147
§. 3.	Die Bedeutung der Erscheinung Christi, abgesehen von der Erlösung. Die modernen Ansichten hierüber	147—149
§. 4.	Beurtheilung dieser Ansichten	149—152
§. 5.	Fortf.	152—154

§. 6.	Umfang des Werkes Jesu	155—158
§. 7.	Fortsf.	158—160
§. 8.	Der göttliche Rathschluß in Christo	160—162
§. 9.	Das Werk Christi nach dessen Bewußtseyn davon und Willen dazu	162—166
§. 10.	Fortsf.	166—168
§. 11.	Fortsf.	169—170
§. 12.	Der Zusammenhang des Werkes Christi mit Seinen Ständen	170—173

Zweiter Abschnitt. Der Erniedrigungs- Stand Jesu und die dazu gehörigen Heilsthatsachen.

§. 13.	Die Menschwerdung Jesu. Vorbemerkung.	173—174
§. 14.	Die sündlose Empfängniß und Geburt Jesu. Die Thatsache an sich und der Glaube daran	174—176
§. 15.	Die Thatsache in Beziehung auf die Menschwerdung Christi	176—178
§. 16.	Die Thatsache nach ihrer Art und Weise	178—180
§. 17.	Die Bedeutung der Thatsache für die Erlösung	180—182
§. 18.	Die Bedeutung der Menschwerdung selbst für die Erlösung	182—184
§. 19.	Das heilige Leben Jesu. Gottmenschl. Art desselben	184—185
§. 20.	Die heilige Jugend oder das heilige Privatleben Jesu	185—188
§. 21.	Das heilige öffentliche Leben Jesu. a) Der heilige Beginn desselben	188—190
§. 22.	b) Die heilige Fortsetzung desselben	191—194
§. 23.	Das heilige Leiden und Sterben Jesu	194—198
§. 24.	Die durch das heilige Leiden und Sterben Christi gestiftete Versöhnung. Die göttliche Liebe in diesem Werke	198—200
§. 25.	Der göttliche Ernst in diesem Werke	200—203
§. 26.	Das heilige Leben und Leiden Christi als unterschiedliche Faktoren in diesem Werke	203—205
§. 27.	Der heilige Gehorsam Christi in seiner Bedeutung für unsere Versöhnung, zunächst in objektiver Hinsicht	205—207
§. 28.	Fortsf.	207—209
§. 29.	Fortsf.	209—210
§. 30.	Die Versöhnung durch Christi Leiden und Sterben. Allgemeine Bestimmungen	210—214
§. 31.	Die Sühne als Grundlage der Versöhnung	214—216

§. 32.	Die Stellvertretung Christi in Seinem Leiden und Sterben	216—221
§. 33.	Die Genugthuung Christi dabei	221—223
§. 34.	Forts. Ihr Umfang	223—226
§. 35.	Forts.	226—229
§. 36.	Die Tilgung unserer Sündenschuld als erste Frucht jener stellvertretenden Genugthuung — zunächst objektiv	229—232
§. 37.	Die Erlösung von der Sündenmacht, ebenfalls zunächst objektiv, als andere Frucht	232—236
§. 38.	Die subjektive Erlösung von der Sündenschuld	236—239
§. 39.	Forts.	239—242
§. 40.	Die subjektive Erlösung von der Sündenmacht	242—245
§. 41.	Die übrige Erlösung	245—248

Dritter Abschnitt. Der Erlösungs-Zustand Jesu und Christi Wirken in demselben zu unserem Heile.

§. 42.	Art und Bedeutung der Erhöhung Christi überhaupt. Die Art	248—252
§. 43.	Forts. Die Bedeutung	252—255
§. 44.	Die einzelnen Akte der Erhöhung Jesu und deren Bedeutung. Die Höllensfahrt Jesu	255—257
§. 45.	Forts.	257—261
§. 46.	Die Auferstehung Christi. Das Faktum	261—263
§. 47.	Ihre Bedeutung	264—266
§. 48.	Die Himmelfahrt Christi und Sein Sigen zur Rechten Gottes. Das Faktum	266—272
§. 49.	Forts.	272—274
§. 50.	Die Bedeutung der Himmelfahrt Christi und Seines Sizens zur Rechten Gottes	274—277
§. 51.	Forts.	277—283
§. 52.	Schluß	283—286

Zweiter Artikel. Von der Zueignung des Heils in Christo durch den heiligen Geist und von dessen weiteren Gnaden-Wirkungen. (Pneumatologie.)

§. 1a.	Vorbemerkungen	287—291
--------	--------------------------	---------

Erstes Kapitel. Von der Gnade.

§. 1b. Ueberhaupt	292—294
-----------------------------	---------

Erstes Stück: Von der Gnadenwahl.

§. 1c. Die universalistische Lehre	294—298
§. 2. Der Partikularismus, oder der Prädestinatismus im engeren Sinn. (Augustinismus und Calvinismus)	298—300
§. 3. Allgemeine biblische Kritik des Augustinismus und Calvinismus	300—303
§. 4. Spezielle biblische Kritik des Augustinismus und Calvinismus	303—305
§. 5. Erhes. 1. und Röm. 8. insbesondere	305—308
§. 6. Röm. 9. insbesondere	308—313
§. 7. Das bisherige Resultat	313—316
§. 8. Eine Verwahrung mit Bezug auf Röm. 11.	316—320
§. 9. Praktische Beurtheilung des Augustinismus und Calvinismus	320—321

Zweites Stück: Von den Gnadenwirkungen nach ihrer formellen Seite (im Verhältniß zum freien Willen des Menschen).

§. 10. Die verschiedenen Ansichten, und zwar a) die extremen	322—325
§. 11. b) Die Vermittlungen	325—326
§. 12. Der extremen Ansichten, allgemeine Beurtheilung	326—329
§. 13. Nähere Beurtheilung derselben, zugleich der semipelagianischen und synergistischen Vermittlung und zwar a) mit Rücksicht auf die zu vorkommende Gnade	329—333
§. 14. Forts.	333—336
§. 15. b) Die allein wirkende Gnade	336—338
§. 16. Forts.	338—341
§. 17. c) Die mitwirkende Gnade	341—343
§. 18. Forts. und Schluß	343—345

Drittes Stück: Die Gnadenwirkungen nach ihrer materiellen Seite, insbesondere die Gnadenordnung.

§. 19. Das Subjekt der Gnadenwirkungen	345—347
§. 20. Forts.	347—350
§. 21. Das Objekt	350—352

§. 22.	Die Aemter des heiligen Geistes a) an sich .	352—35
§. 23.	Forts.	354—35
§. 24.	Das Verhältniß der Aemter des heil. Geistes zu den Aemtern Christi und unter sich . .	356—35
§. 25.	Die innern Gnadenwirkungen nach ihrem Verlauf, oder die Gnadenordnung. Vorbemerkung	360—36
§. 26.	Die einzelnen Gnadenwirkungen nach ihrer Ordnung. Die Berufung	363—36
§. 27.	Die Erleuchtung	367—37
§. 28.	Die Befehrung	371—37
§. 29.	Die Wiedergeburt	375—37
§. 30.	Die Heiligung. Ihr Wesen	379—38
§. 31.	Forts. Ihr Verhältniß zur Befehrung . .	382—38
§. 32.	Forts. Entwicklung und Grade der Heiligung .	385—39
§. 33.	Die unio mystica und die Gnadengaben . .	390—39

Viertes Stück: Der Gnadenstand.

§. 34.	Vorbemerkung	393—39
§. 35.	Die verschiedenen Lehrsysteme über die Rechtfertigung	395—39
§. 36.	Vorläufige Kritik derselben aus ihnen selbst .	399—40
§. 37.	Biblische Entscheidung, ob Rechtfertigung als Gerechtmachung — auch durch des Glaubens sittliche Dualität oder Gerechterklärung (forensisch)	401—40
§. 38.	Forts.	403—40
§. 39.	Ob Rechtfertigung in Christo oder um Christi willen durch Zurechnung. Die Frage. . .	407—40
§. 40.	Die Untersuchung	408—41
§. 41.	Forts.	412—41
§. 42.	Die Rechtfertigung in ihrer Unabhängigkeit von den Werken	414—41
§. 43.	Die Beziehung der guten Werke zur Rechtfertigung	419—41
§. 44.	Forts.	421—41
§. 45.	Schluß. Die Rechtfertigung aus dem Glauben allein	424—41
§. 46.	Genuß und Kennzeichen, oder subjektives Innewerden der Rechtfertigung. Der Genuß . .	428—41
§. 47.	Die Kennzeichen: a) die mittelbaren . . .	431—41
§. 48.	Forts.	433—41
§. 49.	b) Die unmittelbaren	435—41

§. 50.	Die volle Heilsgewißheit.	437—442
§. 51.	Schlußfragen	442—445

Zweites Kapitel. Von den Gnadenmitteln.

§. 1.	Begriff derselben	446—449
§. 2.	Forts.	449—452
§. 3.	Das Gnadenmittel göttlichen Worts	453—456
§. 4.	Forts.	456—458
§. 5.	Forts.	458—462
§. 6.	Begriff des Sakraments	462—466
§. 7.	Forts.	466—469
§. 8.	Forts.	469—471
§. 9a.	Die Realität des Sakramentsbegriffs im Allgemeinen	471—475
§. 9b.	Forts. Motive der sakramentlichen Stiftungen	475—477
§. 10.	Die Taufe insbesondere	477—481
§. 11.	Forts.	481—484
§. 12.	Forts.	485—487
§. 13.	Kindertaufe.	487—490
§. 14.	Forts.	490—492
§. 15.	Forts.	492—495
§. 16.	Konfirmation	495—498
§. 17.	Erfolg von Kindertaufe und Konfirmation	498—502
§. 18.	Giltigkeit der Taufe	502—504
§. 19.	Sakrament des heiligen Abendmahls. Reformirte Ansicht	504—506
§. 20.	Lutherischer und römisch-katholischer Abend- mahlsbegriff	506—510
§. 21.	Allgemeine Beurtheilung der verschiedenen An- sichten	510—513
§. 22.	Nähere exegetische Erklärung der Stiftungs- worte	513—518
§. 23.	Nähere dogmatische Erklärung der lutherischen Abendmahlslehre	518—521
§. 24.	Verwahrung gegen Einwendungen und Schluß- bestimmung	521—525
§. 25.	Beichte und Absolution. Das Urkund- liche der reformatorischen Ansichten darüber	525—529
§. 26.	Kritische Darstellung der verschiedenen Ansich- ten darüber überhaupt	529—534
§. 27.	Der biblische Grund	534—537
§. 28.	Forts.	537—540

Drittes Kapitel. Von der Kirche.

§. 1.	Das Interesse dieser Frage	541—542
§. 2.	Die unsichtbare und sichtbare Kirche	542—544
§. 3.	Fortf.	544—547
§. 4.	Die wahre Kirche	547—552
§. 5.	Das Kirchen-Amt	552—556
§. 6.	Fortf.	556—559
§. 7.	Fortf.	559—563
§. 8.	Fortf.	563—568
§. 9.	Die Gesamtverfassung der Kirche	569—572
§. 10.	Fortf.	573—576



Weitere Schriften des Calwer Verlagsvereins.

Die Partiepreise gelten nur bei mindestens 25 Exempl., gegen baare kostenfreie Vorausbezahlung, zumalgenommen.

Handbüchlein biblischer Alterthümer, zum Verständniß der heiligen Schrift. Mit Abbildungen. Von dem Verf. der bibl. Geographie, bibl. Naturgeschichte etc. 2. verb. u. verm. Aufl. Preise: in Calw 18 fr., 25 Gr. 6 fl. 15 fr.; im Buchh.: einz. 24 fr. oder 7½ sgr.

Handbuch der Bibelerklärung für Schule und Haus. Die wichtigsten Abschnitte der heiligen Schrift, in geschichtlichem Zusammenhang ausgelegt, mit übersichtlicher Angabe der nicht erklärten Stellen. Erster Band, das Alte Testament enthaltend. Mit 3 Charten. 3. verb. und verm. Aufl. Preis in Calw roh 1 fl. 12 fr., im Buchh. roh 1 fl. 36 fr. oder 1 thlr.

— — Zweiter Band, das Neue Testament enthaltend. Mit 2 Charten. 3. verb. und verm. Aufl. Preis in Calw 54 fr., im Buchhandel 1 fl. 12 fr. od. 24 sgr.

Chronologische Charten zum Alten und Neuen Testament, bearbeitet von C. G. Weitbrecht. 2 Bogen in großem Kartensformat. Preis: in Calw einz. 9 fr., im Buchh. 12 fr. od. 4 sgr. Bei 12 Exempl. eines frei.

Gebetbüchlein für christliche Schulen. Vierte Aufl. Preis: in Calw einz. 6 fr., in Part. 5 fr., im Buchh. einz. 8 fr. od. 2½ sgr., in Part. 6 fr. od. 2 sgr.

Biblische Geographie für Schulen und Familien, mit Abbildungen u. 1 Karte. 7. verb. Aufl. In Calw. einz. 18 fr., in Part. 15 fr., im Buchh. einz. 24 fr. oder 7½ sgr., in Part. 20 fr. od. 6½ sgr.

Biblische Geschichten, 2mal 52, für Schulen und Familien. 121. Aufl. Ausgabe mit stehendem Satz, 69. A. Preis: in Calw einz. 12 fr., in Part. 9 fr., im Buchh. einz. 16 fr. oder 5 sgr. in Part. 12 fr. od. 4 sgr.

Geschichten der Kinder Israel (Der alttestamentliche Theil der biblischen Geschichten für jüdische Schulen eingerichtet). Mit Bildern. Preis: in Calw einz. 7 fr., in Part. 6 fr., im Buchh. einz. 9 fr. od. 3 sgr., in Part. 8 fr. od. 2½ sgr.

Geschichte von Würtemberg, neu erzählt für den Bürger und Landmann. 2. Aufl. Mit 13 Abbild. Preis: in Calw einz. 15 fr., in Part. 12 fr., im Buchh. einz. 20 fr., in Part. 16 fr.

Christliche Kirchengeschichte für Schulen und Familien. Mit Abbild. 15. Aufl. Preis: in Calw einz. 15 fr., in Part. 12 fr., im Buchh. einz. 20 fr. od. 6½ sgr., in Part. 16 fr. od. 5 sgr.

Erstes Lesebuch für Schulen. 12. Aufl. Preis: in Calw einz. 9 fr., in Part. 6 fr., im Buchh. einz. 12 fr. od. 4 sgr., in Part. 9 fr. od. 3 sgr.

Die Naturgeschichte der drei Reiche. Ein Handbüchlein für Schulen und Familien. Preise: in Calw einz. 24 fr., in Part. 21 fr., im Buchh. einz. 32 fr. od. 10 sgr., in Part. 28 fr. od. 9 sgr.

Biblische Naturgeschichte für Schulen und Familien. Fünfte verm. u. verb. Aufl. Preis: in Galw einz. 18 fr., in Part. 15 fr., im Buchh. einz. 24 fr. od. 7½ sgr., in Part. 20 fr. od. 6½ sgr.

Die Naturlehre, als kurzer Inbegriff der Sternkunde, der Physik sammt Chemie und der Lehre von der Erdbildung. Von W. H. v. Schubert. Für Schulen und Familien. 2. Aufl., in Galw einz. 24 fr., in Part. 21 fr., im Buchh. einz. 32. fr. od. 10 sgr., in Part. 28 fr. od. 9 sgr.

Das Galwer Rechenbuch. Erstes Bändchen erste Abtheilung: Handbuch für den Lehrer der kleineren Rechenschüler. Preis: 24 fr. od. 7½ sgr. Zu je 12 Ex. 1 frei.

— — **Zweite Abtheilung:** Lesebuch für die kleineren Rechenschüler. Preis: 9 fr. od. 3 sgr. Zu je 12 Ex. 1 frei.

Handbüchlein der Weltgeschichte für Schulen und Familien. Mit Abbild. 3. Aufl. In Galw einz. 18 fr., in Part. 15 fr., im Buchh. einz. 24 fr. od. 7½ sgr., in Part. 20 fr. od. 6½ sgr.

Kurze Reformations-Geschichte, erzählt für Schulen und Familien von W. Redenbacher. Mit Abbildungen. Preis: in Galw einz. roh 12 fr., in Part. von 25 Ex. 3 fl. 45 fr., im Buchh. einz. 16 fr. oder 5 sgr., in Part. 12 fr. oder 4 sgr.

Der neue Robinson oder die Schicksale des Philipp Ashton, während seines erzwungenen Aufenthalts unter den Seeräubern und auf der unbewohnten Insel Roatan. Eine wahre Geschichte. Für die deutsche Jugend bearbeitet von Dr. W. H. v. Schubert. 4. verb. u. verm. Aufl. In Umschlag geh. Preis: in Galw einz. 27 fr., in Part. 24 fr., im Buchh. in Cartonband einz. 40 fr. oder 13 sgr. Zu je 12 Ex. 1 frei.

Kurze Seelenlehre, gegründet auf Schrift und Erfahrung, für Eltern, Erzieher und Lehrer zum häuslichen und Schul-Gebrauche, von C. H. Zeller. Dritte Aufl. Preis: in Galw 12 fr., im Buchh. 16 fr. od. 5 sgr. Zu je 12 Exempl. eines frei.

Biblisches Spruchbuch zum Schulgebrauch. 2. Aufl. Preis: in Galw einz. 6 fr., 25 Exempl. 2 fl., im Buchh. einz. 8 fr. od. 2½ sgr., in Part. 6 fr. od. 2 sgr.

Die allgemeine Weltgeschichte nach biblischen Grundsätzen für nachdenkliche Leser. Fünfte Aufl. Preis: in Galw 21 fr., im Buchh. 28 fr. od. 9 sgr. Zu je 12 Exempl. 1 frei.

Biblische Poesieen für Kinder, vom Verfasser des „armen Heinrich“. Mit Abbildungen. Gesamtausgabe, verb. verm. u. nach der Zeitfolge geordnet. Preise: in Galw einz. roh 15 fr., in Umschlag geb. 18 fr., in Part. roh. 12 fr., im Buchh. einz. 20 fr. oder 6½ sgr., in Part. 16 fr. oder 5 sgr.

Kleines Festbüchlein für Kinder. Mit Bildern, gebunden. In 64er. Preis: in Galw 18 fr., im Buchh. 24 fr. od. 7½ sgr.; mit Goldschnitt, in Galw 24 fr., im Buchh. 32 fr. od. 10 sgr.

Lieder und Gedichte für Christkinder vom Verf. des „armen Heinrich.“ Mit Bild., broch. Preis: in Calw einz. 12 fr., in Part. 9 fr., im Buchh. einz. 16 fr. od. 5 sgr., in Part. 12 fr. od. 4 sgr.

Missionschriften.

Calwer Missionsblatt. Jährlich 24 Arn. in 4. mit je einem Bilde. Preis: in Calw 30 fr., im Buchh. 48 fr. od. 15 sgr.

Handbüchlein der Missionsgeschichte und Missionsgeographie. Zweite verb. Aufl. mit einer Missionskarte. Preis: in Calw einz. 27 fr., in Part. 24 fr., im Buchh. einz. 36 fr. od. 12 sgr., in Part. 32 fr. od. 10 sgr.

Missionsblatt für Kinder. Jährlich 12 Hefte in 8. jedes mit einem Bild. Preis: in Calw 18 fr., im Buchh. 24 fr. od. 7½ sgr.

Missionscharte, in groß quer Folio. Preis: in Calw einz. 9 fr., in Part. 6 fr., im Buchh. einz. 12 fr. od. 4 sgr., in Part. 9 fr. od. 3 sgr.

Missionslieder (33) zum Gebrauch in Missionsstunden. 20. Aufl. geh. Preis: in Calw einz. 1 fr., 100 Gr. 1½ fl., im Buchh. einz. 2 fr. od. ½ sgr., 100 Gr. 2½ fl. od. 1½ thlr.

Monatsblätter für öffentliche Missionsstunden. Jährlich 12 Arn. in 8. geh. Preis: in Calw 48 fr., im Buchh. 54 fr. od. 17½ sgr.

Christliches Tagebüchlein.

Lebensworte für alle Tage im Jahr. Eine Auswahl aus sämtlichen Loosungsbüchlein des Grafen v. Zinzendorf, herausgegeben von A. Knapp. broch. Preis: in Calw 15 fr., im Buchhandel 24 fr. od. 8 sgr.

Ferner erscheinen (seit 1836) bei J. F. Steinkopf in Stuttgart:

Jugendblätter. Illustrierte Monatschrift zur Förderung wahrer Bildung. Redigirt von Dr. C. G. Barth. In Heften zu 5 Bogen auf Velin mit vielen Abbildungen. Preis halbjährig oder handweise 1 thlr. oder 1 fl. 36 fr.

Jeder Jahrgang, welcher zwei Bände mit selbstständigem, keiner Veraltung unterliegendem Inhalte bildet, ist auch abgesondert zu haben.

Der Plan derselben umfaßt Alles, was sich in den Gebieten der Natur, der Wissenschaft und Kunst von anregenden Beziehungen und allgemeinen Interessen findet, und zu dessen Ausführung haben sich Männer von bewährtem Talent und Charakter vereinigt, deren Beiträge — lauter Originalarbeiten — auf den gründlichsten Kenntnissen und dem edelsten Streben beruhen. Dabei wird stets Unterhaltung und Belehrung so verbunden, daß auch das Fernerliegende im Wechsel mit Erzählungen und Bildern die Aufmerksamkeit fesselt, und nie der Finger fehlt, der nach oben weist. So liefert diese Zeitschrift in ihren vorhandenen Bänden eine außerlesene Jugend- und Familienbibliothek, welcher um geringe Kosten durch die folgenden Monatshefte aus der gleichen gesunden Quelle immer frischer Zufluß gewährt werden kann.

Christliche Kinder- und Jugendschriften

aus dem Verlage von J. F. Steinkopf in Stuttgart.

Barth, Dr. C. G., Erzählungen für Christen Kinder. Gesammtausgabe mit Umrissen von H. Groß. Vier Bände. Preis 4 thlr. oder 6 fl. 24 kr.

I. Der arme Heinrich. Gotthilf und Erdmann. Der Weihnachtmorgen. Setma. Die Rabenfeder. Die Uhrfeder.

II. Der alte Buchmann. Das Bild in Deinach. Der Fensterladen. Klobger. Die Urbäter. Die Keiferfeder.

III. Schmidgalls Jugendjahre. Waldmeisterlein. Thomas Platter. Das Pergament. Die Altväter. Die Erzväter.

IV. Die Flucht des Camisarden. Mic und Nic. Der Negerknabe Cuff. Jerry Greeb. Die G-Feder. Die Seefeder.

Jeder Band auch einzeln à 1 fl. 36 kr. oder 1 thlr.

— — Kleinere Erzählungen für die christliche Jugend. Drei Bändchen, jedes à 1 fl. od. 20 sgr.

— — Sechszehn Lieder, in Musik gesetzt für Gesang und Klavier von G. Reiner u. A. Quer 4. 18 kr. od. 6 sgr.

Alle vorerwähnten Schriften können auch bezogen werden:

In Basel durch Bahnmater
und F. Schneider;

Berlin — W. Schulze's
Buchh. (Scharrnstr. Nr. 11.)

Bern — Carl Wüterich-
Gaudard;

Dresden — J. Naumann;

Elberfeld — Wilh. Hassel;

Flensburg. — H. C. Schmidt;

Frankfurt a. M. — (R. Th.
Völcker);

Halle a. d. S. — Richard
Mühlmann;

Hamburg durch J. G. Onken

und die Agentur des Rau-
schen Hauses.

Seidelberg — Akad. Anstalt
f. Literatur u. Kunst;

Leipzig — A. Wienbrack;

Nürnberg — J. Ph. Kraw-
sche Buchhandlung;

Riga und Moskau — J.
Deubner;

Schaffhausen — A. Beck u.
Sohn;

Stettin — Ludw. Weiß;

Strasburg — J. Kräuter;

Zürich — Franz Hanke;

so wie überhaupt durch alle deutschen Buchhandlungen.



Zweite Abtheilung

der

christlichen Dogmatik.

Die Heilslehre.

U e b e r g a n g

von der ersten Abtheilung der christlichen
Dogmatik zur zweiten.

Nachdem wir in der ersten Abtheilung der christlichen Dogmatik Gott und die Creatur an sich selbst und in ihren ursprünglichen Verhältnissen, sowie in den durch die Sünde gewordenen kennen gelernt haben, so sind es nun ganz neue Beziehungen Gottes und der Creatur, wie sie durch das Erlösungswerk geworden sind, und eben damit auch neue Zustände des göttlichen Seyns, sowie des Seyns der Creatur, die wir in's Auge zu fassen haben. Es ist Gott in Christo, die Welt mit sich versöhnend, was uns in der Christologie, als dem ersten Theil unserer zweiten Abtheilung, entgegentritt. Es ist der heilige Geist Christi, wirkend in den Herzen der Menschen, was in der Pneumatologie, als dem zweiten Theil unserer zweiten Abtheilung, sich uns vor Augen stellt. Es ist die Vollendung der Dinge, und namentlich auch des Werkes der Erlösung, sowie des Gnadenwerkes an den Herzen der Menschen, welche uns in der Eschatologie vorgeführt wird. Es ergeben sich damit eben so viele weitere Artikel unserer christlichen Dogmatik, welche man in Kürze auch also überschreiben kann: 1. von der Erlösung, 2. von der Heiligung, 3. von den letzten Dingen, oder — wieder mehr die Personen in's Auge fassend — so: 1. von Christo, dem Sohne Gottes und Heiland der Welt, 2. vom heiligen Geist, 3. (etwa) von Gott, wie Er Alles in Allem ist. Während wir in den drei Artikeln der ersten Abtheilung Gott, die Menschheit und das Wirken Gottes auf

die Welt gesondert betrachteten, daher wir eine Theologie, Kosmologie und Anthropologie hatten, kommen in jedem unserer neuen Artikel stets gegenseitige Beziehungen Gottes und der Welt zur Sprache, da wir im ersten Artikel den Gottmenschen und das Heil, das Er brachte, im zweiten die innern Gnadenwirkungen in den Herzen der Menschen, und im dritten das Ziel aller Wege und Werke Gottes mit und an der Menschheit betrachten. Zwischen dem vorigen und dem neuen Gebiet der Wahrheit, das wir nun durchwandern, besteht jedenfalls nicht nur ein gewisser Parallelismus, sondern auch ein enger Zusammenhang. Ein gewisser Parallelismus — denn der Theologie, in welcher wir auch den dreieinigen Gott kennen lernten, entspricht die Christologie oder die Lehre vom Gottmenschen — allerdings einschließlich Seines Werks: der Anthropologie, wo wir den Menschen im Urzustand und Fall kennen lernten, entspricht die Pneumatologie, wo der erneuerte Mensch zum Vorschein kommt, und der Kosmologie die Eschatologie, indem die Vollendung der Dinge nicht bloß eine Vollendung der Erlösung, Heiligung, sondern auch der Schöpfung und Weltregierung ist. Aber auch ein enger Zusammenhang besteht zwischen beiden Gebieten. Das trinitarische Seyn Gottes bedingt positiv, der gesfallene Zustand der Menschheit negativ die Erscheinung Christi im Fleisch und das Erlösungswerk, sowie die Gnadenwirkungen des heil. Geistes in den Herzen der Menschen: das Ziel aller Dinge knüpft sich ebenso an den Ursprung aller Dinge an. Und daher ist auch die Einsicht in das neue Gebiet abhängig von der gewonnenen Einsicht in das erste Gebiet, so daß nur, wer die Trinität begriffen hat, auch das Dogma vom Gottmenschen begreifen, nur wer die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen eingesehen hat, auch das Erlösungswerk selbst und die Gnadenwirkungen des h. Geistes verstehen kann (vgl. hier gleich Joh. 3, 5. 6.), und nur, wer einen bestimmten Weltplan Gottes in Seiner Weltregierung kennen gelernt, auch eine letzte Ausführung dieses Plans

natürlich finden wird. Andererseits wird freilich auch das bisherige Gebiet nicht wenig durch das neue, z. B. die Eigenschaften Gottes durch das Erlösungswerk, die Lehre von der Trinität selbst durch die Lehre vom Gottmenschen und sofort beleuchtet. Was die Wichtigkeit beider Gebiete im Verhältniß zu einander betrifft, so steht sie sich freilich in vielen Beziehungen gleich. Die 4 Thiere und 24 Aeltesten vor Gottes Thron besingen Offenb. Joh. 4 und 5 Schöpfung und Erlösung (4, 8—11. 5, 8—10.). Doch wird letztere doppelt und dreifach besungen 5, 11—14. Denn in der That, was wäre die Schöpfung ohne die Erlösung und (vgl. 11, 15. 12, 10. 15, 3. 4. 19, 1—8.) Vollendung! Ist ja doch auch der neue Bund größer als der alte (Matth. 11, 11.), und überstrahlt das Sonnenlicht des neuen Bundes das Sternenlicht des alten (2 Petr. 1, 19.). Möge daher nur die Durchwanderung des zweiten Gebiets christlicher Wahrheit uns zu gleicher Anbetung hinreißten, wie jene Geister vor Gottes Thron, und auch die letzte Erkenntniß, die wir gewinnen, zur ewigen Ehre des dreieinigen Gottes ausschlagen!

Vierter Artikel.

Von Christo, dem Sohne Gottes und Heilande der Welt.

(Christologie.)

Einleitung.

§. 1. Der große Gegenstand.

„Ich glaube an Jesum Christum, den ein=
 „gebornen Sohn Gottes, unsern HErrn, der
 „empfangen ist von dem heiligen Geiste, gebo=
 „ren aus Maria der Jungfrauen, der gelitten
 „hat unter Pontio Pilato, gekreuziget, gestor=
 „ben und begraben; ist abgestiegen zu der Hölle,
 „am dritten Tage wieder auferstanden von den
 „Todten, aufgefahren gen Himmel, da Er sitzt
 „zur rechten Hand Gottes, Seines allmächtigen
 „Vaters, von dannen Er wieder kommen wird,
 „zu richten die Lebendigen und die Todten.“
 So lautet das Glaubensbekenntniß der christlichen Kirche
 von der Person Christi. Und es ist wohl auch der Aus=
 druck der Ueberzeugung der ganzen christlichen Kirche in
 Betreff des Werkes Christi, wenn Dr. Luther von jenem
 Glaubensbekenntniß die Erklärung gibt: „Ich glaube
 (damit weiter), daß Jesus Christus — wahrhafti=
 „ger Gott vom Vater in Ewigkeit geboren, und
 „auch wahrhaftiger Mensch von der Jungfrau
 „Maria geboren — sei mein HErr, der mich ver=
 „lorren und verdammten Menschen erlöst hat,
 „ermorben und gewonnen von allen Sünden,
 „vom Tod und von der Gewalt des Teufels,

„nicht mit Gold oder Silber, sondern mit Seinem heiligen theuren Blut und mit Seinem unschuldigen Leiden und Sterben, auf daß ich Sein eigen sei, und in Seinem Reiche unter Ihm lebe und Ihm diene in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit, gleichwie Er ist auferstanden vom Tod, lebet und regieret in Ewigkeit.“ Ist dieß der Gegenstand, um welchen es sich jetzt in der Christologie für uns handelt, so ist es, wie es im Uebrigen mit den Gründen dafür stehen mag, gewiß ein großer Gegenstand.

Vgl. 1 Tim. 3, 16.: Ründlich groß ist das Geheimniß der Gottseligkeit: Gott ist geoffenbaret im Fleisch, gerechtfertiget im Geist, erschienen den Engeln, geprediget den Heiden, geglaubet von der Welt, aufgenommen in die Herrlichkeit. Dieses Glaubensbekenntniß der christlichen Kirche von Jesu Christo hat offenbar einen ganz andern Inhalt, als was der Rationalist vom Weisen zu Nazareth, oder der Philosoph von seinem idealen Christus, oder der Schleiermacherianer¹⁾ von seinem urbildlichen zu sagen weiß. Auch reicht die modern-marcellianische²⁾ Vorstellung von Christo, — was zunächst die Person Christi, aber auch was dessen Leistungen zu unserer Erlösung betrifft, — weit nicht hin an das Glaubensbekenntniß der christlichen Kirche. Denn jene Vorstellung kennt in Christo zwar einen gotterfüllten, und insbesondere mit dem göttlichen Logos (wo nicht andererseits mit dem Gottesgeist) begabten Menschensohn, nimmermehr aber den ewigen Herrn und Gott, den ewigen Gottessohn.³⁾

1) Man vergleiche hier die Darstellung der philosophischen und theologischen Schulen in der Apologetik.

2) Oder modern-marcellische, vgl. 1. Bändchen der Dogmatik S. 136. 137. 139.

3) Vergleiche die neueste Exposition dieser Vorstellung in den Jahrbüchern für deutsche Theologie II. B. H. 1. durch Dr. Weizsäcker.

Ist es das vorangestellte Glaubensbekenntniß der christlichen Kirche, um das es sich für uns in unserer Christologie handelt, so handelt es sich in der That um das Wunder aller Wunder, um das Grundwunder, — um eine völlige menschliche Erscheinung des ewigen eingebornen Gottes. Und danach wird dann allerdings auch Sein Werk sich so bestimmen, wie es in obigem Glaubensbekenntniß geschieht. Die Größe jenes Wunders preist schon der Kirchenvater Origenes in den Worten: „Das erregt mehr als alle Wunder Jesu selbst das höchste Erstaunen, und geht über die schwache Einsicht der Sterblichen hinaus, daß jene so erhabene Macht der göttlichen Majestät, jenes selbsteigene Wort des Vaters und die absolute Weisheit Gottes, in welcher Alles, Sichtbares und Unsichtbares, geschaffen ist, daß das in der Beschränktheit des Menschen, der in Judäa auftrat, begriffen seyn soll; noch mehr, daß die Weisheit Gottes in den Schooß eines Weibes eingegangen ist, als Kind geboren wurde und wimmernd sich vernehmen ließ nach Art klagender Kindlein, daß er hernach bis zum Tode betrübt war, und es zuletzt bis zur schmachvollsten Todesart mit ihm gekommen ist, ob er gleich am dritten Tage auferstand“ u. s. w.

§. 2. Die Erkenntniß des großen Gegenstands.

Der Gegenstand ist so groß, daß er ohne besondere Erleuchtung des Geistes Gottes (s. Matth. 16, 17. u. vgl. 1 Kor. 2, 14. 12. Eph. 3, 8—11.), ja ohne Gefangennehmung der Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens (s. 2 Kor. 10, 5.) nicht erkannt werden kann, und die Vernunft, die jenes nicht that, von jeher, von der ältesten bis auf die neueste Zeit, allerlei Widerspruch wider den Inhalt unseres christlichen Glaubensbekenntnisses erhoben hat (s. schon Matth. 13, 55. 57. Luk. 4, 22. Joh. 6, 42. 1 Kor. 1, 23. 1 Joh. 4, 1—3.), oder wenigstens (Matth. 16, 14. Joh. 6, 66.) die Größe dieses Gegenstandes nicht fassen konnte. Vgl. auch Luk. 2, 34. Joh. 1, 5.

— Der Rationalist, der gar kein Wunder zugibt, schüttelt ohnedieß den Kopf bei diesem Grundwunder ganz ungläubig, wenn er nicht gar bis zu der Gotteslästerung, die göttliche Verehrung Christi Christolatrie zu schelten, fortschreitet. Aber auch die Lehre von einem bloß idealen oder urbildlichen oder logoserfüllten Christus schreibt sich vornehmlich von dem Scheitern der Vernunft an der Klippe jenes Wunders her. Dagegen ist aber auch von den Tagen der Apostel an bis auf unsere Zeit in Vieler Herzen schon ein heller Schein gefallen, daß in ihnen entstand (2 Kor. 4, 4. 6.) „die Erleuchtung von der Erkenntniß der Klarheit Gottes im Angesicht Jesu Christi.“ Siehe zuerst das apostolische Bekenntniß Joh. 1, 49. 6, 69. Matth. 16, 16., unter Vergleichung aller Zeugnisse von Christo in den Briefen der Apostel. Dann wurde dieß Bekenntniß von der Welt geglaubet (1 Tim. 3, 16. vgl. Kol. 1, 26. 27. 1 Petr. 1, 21. 1 Joh. 5, 20. vgl. auch noch den ganzen Inhalt der Apostelgeschichte). Zur Reformationszeit wurde es erneuert, und bis auf den heutigen Tag finden allenthalben (vgl. Matth. 16, 18. 24, 35.) Viele¹⁾ ihres Lebens Halt, Trost und Seligkeit in jenem Glauben an Christum. Im Gegensatz dagegen haben freilich in unsern Tagen Viele, viele stolze Junker und Viele vom ruchlosen Pöbelvolf (Jes. 2, 9.) mit dem Glauben an Gott auch den Glauben an Christum ganz weggeworfen.

Daher ist es die Aufgabe einer christlichen Glaubenslehre, den großen Gegenstand, um den es sich in der Christologie handelt, nicht bloß als den Glaubensgegenstand einer gewissen Klasse von Menschen darzustellen, sondern ihn auch in seiner Realität aufzuzeigen. Es gilt hier ja keine Unentschiedenheit, Matth. 12, 30.;²⁾ der

1) vgl. die Mitglieder der großen Evangelischen Allianz.

2) Diese Stelle wird nicht aufgehoben durch Luk. 9, 50., da die Personen, von welchen hier, in der letzten Stelle, die Rede, doch im Glauben standen, und es bloß an der eigentlichen Nachfolge Jesu fehlte.

Glaube an Jesum ist keineswegs etwas Neutrales, oder, wie es die Wissenschaft so gern darstellt, der wissenschaftlichen Forschung Anheimzugebendes. Man kann dieß nicht einmal von allen Fassungen des Glaubens an Jesum sagen. Denn es ist z. B. ein großer Unterschied, ob ich in Christo den vorweltlichen und nachweltlichen Sohn Gottes, d. h. den persönlichen, ewigen Logos erkenne und verehere, oder nur einen gotterfüllten Menschen, der nach arianischer Weise deificirt (vergottet) worden ist. Das ist kein bloßer Unterschied der Fassung des Glaubens an Jesum mehr, das ist ein wesentlicher Unterschied. Es hängt auch nach der Schrift am Glauben an Jesum Leben und Seligkeit, und zwar keineswegs bloß an einem unbestimmten Glauben an Jesum, sondern eben an jenem bestimmten Glauben, den unser christliches Glaubensbekenntniß enthält, Matth. 16, 13—19. Marc. 16, 15. 16. Joh. 8, 24. 16, 27. Apostg. 4, 12. Dagegen vom Glauben an Jesum, als an eine Person, die von Haus aus Mensch ist und nur nach und nach gewisse göttliche Eigenschaften und Kräfte an sich gezogen hätte, könnte man nie sagen, daß die Seligkeit darauf stehe. Wir können, was von Jesu zu glauben, um so weniger bloß der wissenschaftlichen Forschung anheimgeben, als wir schon in der Apologetik (S. 325 ff.) erkannt haben, daß der Unglaube, wie der Glaube, nicht bloß im Kopfe, sondern im Herzen und Leben sitzt (was nun auch der Zusammenhang bei den Gelehrten und Ungelehrten, Hohen und Niedern seyn möge). In der That hat sich von jeher gezeigt, daß einerseits eine gewisse Wahlverwandtschaft der Herzen mit dem großen Gegenstand der Christologie (wie sie die Schrift mit Ausdrücken „aus Gott, aus der Wahrheit seyn, das Licht lieb haben, Gottes Willen thun wollen, die Wahrheit thun“ bezeichnet), andererseits das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit, und zwar in dem speziellen Sinn des Bedürfnisses einer Versöhnung, namentlich einer objektiven, es ist, was über den Unglauben oder Glauben eines Menschen an

Christum entschieden hat. Von dieser Grundlage des Glaubens an Jesum wird es auch immer abhängen, ob man in dieser großen Sache seine Vernunft gefangen nehmen läßt unter den Gehorsam des Glaubens. Nicht umsonst geht daher in der Dogmatik die Anthropologie (die Lehre vom Menschen als versöhnungs- und erlösungsbedürftigem Sünder) sammt der Theologie (Lehre von Gott, Seiner Allmacht, Wundern, Dreieinigkeit) der Christologie voraus.¹⁾ Insbesondere hängt der Glaube an Christum auch von einer richtigen Gotteserkenntniß, namentlich auch von der Erkenntniß der göttlichen Dreieinigkeit ab, und wir würden diese letztere Bedingung noch mehr premiren, wenn nicht andererseits die Erkenntniß der Dreieinigkeit Gottes auch wieder durch eine richtige Erkenntniß der Person Christi bedingt wäre.

§. 3. Unser Beweisverfahren für das christliche Glaubensbekenntniß von Christo. Das biblische Beweisverfahren überhaupt.

Haben wir den Glauben an Jesum, wie er in dem vorangestellten Glaubensbekenntniß ausgedrückt ist, nicht bloß als den Glauben einer gewissen Klasse von Gläubigen darzustellen, sondern in seiner objektiven Realität aufzuzeigen, so fragt sich, welches Verfahren, welchen Gang wir dabei einzuschlagen haben. Mit denen nun, die an Christum nicht mehr glauben, weil sie überhaupt nichts mehr glauben, mit Materialisten, Atheisten, Pantheisten, Deisten (denn auch ein pantheistischer und deistischer Gott ist für uns so viel als kein Gott), und eben auch mit allen wissenschaftlichen Bestreibern des Glaubens an Christum, sofern sie eins oder das andere sind, haben wir hier nichts zu schaffen. Solche Leute müssen erst in die Vorschule des Glaubens gehen, ehe sie an

1) Siehe unser 1tes Bändchen der Dogmatik. Der gleiche Gang zeigt sich in der ganzen geschichtlichen Entwicklung des Dogma's, wie der Kundige weiß.

Christum glauben lernen können (vgl. Joh. 14, 1. Apostg. 14, 15 ff. 17, 24 ff. Röm. 1. 2.), und verweisen wir dießfalls theils auf unsere Apologetik, theils auf das 1. Bändchen unserer Dogmatik.

Im Uebrigen können wir zur Darlegung unseres Glaubensartikels zunächst keinen andern Weg einschlagen als den biblischen. Die allgemeinen Wahrheiten von Gott und dem Menschen lassen sich etwa, laut den zuletzt angeführten Stellen, auch auf dem Vernunftweg erweisen, wiewohl seit dem Fall des Menschen auch dieß Schwierigkeit hat (wie die ganze Geschichte der Vernunftweisheit vor und nach Christo bis auf den heutigen Tag zeigt¹⁾), und die genauere Kunde von Gott und dem Menschen auch nur aus dem Wort der Offenbarung in der heil. Schrift geschöpft werden kann. Aber jedenfalls können wir den großen Inhalt unserer Christologie nicht der Vernunft, sondern nur besonderer Offenbarung entnehmen. Man hat zwar neuerdings eben selbst die Erscheinung Christi zu einer Vernunftnothwendigkeit machen wollen, und diese Ansicht greift um sich wie ein Krebs, selbst unter den Gläubigen.²⁾ Aber man hat nicht wohl daran gethan, und wir werden sie seiner Zeit widerlegen. Für jetzt berufen wir uns nur darauf, daß nach der Schrift es nur das freie Wohlgefallen und der Reichthum der Gnade und Liebe Gottes ist, woraus wir die Sendung und Dahingabe des Sohnes Gottes abzuleiten haben. Wie kann da von einer Nothwendigkeit die Rede seyn?! (Vgl. Matth. 16, 17. Gal. 1, 12. Joh. 1, 14. 1 Joh. 1, 1 ff. Wo haben demnach die drei Hauptapostel ihre Kunde und ihr Evangelium von Christo her?) Daß eben die Vernunftweisheit es liebt, den Begriff des Gottmenschen philosophisch zu deduciren, und ihn z. B. als das Produkt

1) Vgl. die Geschichte der Religionen und philosophischen Systeme in der Apologetik.

2) Vgl. Ebrard's Dogmatik und Pompper's Grundwahrheiten der christlichen Religion, Liebner in Dresden und viele Andere, auch Dr. Weizsäcker's johanneischen Christus.

vereinter jüdischer und hellenischer Anschauung darstellt, darf uns nicht wundern. Aber man weiß auch, was für ein Begriff des Gottmenschen da herauskommt. Für einen solchen bedanken wir uns schönsten (vgl. die Darstellung der neuesten Philosophie in der Apologetik). Was die indische Religion Derartiges bietet, sollte man wahrlich nicht mit dem Inhalt des christlichen Glaubens messen wollen, wiewohl das Wahre daran eben auch nur aus der Offenbarung entlehnt ist. Richtiger, aber auch nicht ganz richtig, sagt ein neuerer Theolog: ¹⁾ Die Idee des Gottmenschen ist dasjenige, was Beide, das Heidenthum und die hebräische Religion, suchen und ahnen. Auch dieß ist immer noch eine zu große Gleichstellung des Heidenthums und der alttestamentlichen Religion nach Hegel'scher und Schleiermacher'scher Weise. Man stellt sich damit stets unter die, welche dem prophetischen Wort die Ehre rauben, göttliche Offenbarung und Weissagung, insbesondere von Christo, zu seyn. So lange es noch klare messianische Weissagungen von Christo im A. T. gibt, kann man jene (Dorner'sche) Formel nicht richtig heißen. Nur diejenigen, welche heidnische und ebräische Religion auf Eine Stufe stellen, mögen so reden. Eben weil schon Eva, die Mutter der Lebendigen, auf Grund des Protevangeliums (vergl. Apologetik) sagen konnte (1 Mos. 4, 1.): ich habe den Mann den HErrn, vgl. auch 2 Sam. 7, 19., und weil jedenfalls der Gedanke gottmenschlicher Offenbarung zu groß ist, als daß ihn irgend ein Mensch von selbst fassen könnte, so begreift man auch nicht, wie es einem neueren gläubigen Theologen (Lange) einfallen kann, zu sagen: „der Gedanke eines Gottmenschen hat nicht zuerst in dem Kopfe eines Philosophen, sondern in dem Herzen eines frommen Landmädchens, der nazarethanischen Jungfrau, seine volle Reise erlangt.“ Ein Engel hat ja dieser Jungfrau die Erfüllung der alten Verheißungen kund gethan, ebenso ihrem Ver-

1) Dorner.

lobten, ferner den Hirten auf dem Felde. In Folge besonderer Offenbarung (Joh. 1, 33. 34.) verkündet sodann der Täufer Christum. Ohne daß es ein Nikodemus und Andere fassen konnten, und unter fortwährendem Widerspruch Seiner Volks- und Zeitgenossen kündigt sich sodann Jesus als das von oben gekommene Licht und Leben der Welt, als Davids Herrn und Sohn an. Ja, wenn Er uns nicht positiv gesagt hätte, was des Vaters Gebot und Rathschluß durch Ihn ist Joh. 12, 49. 50., dürften wir arme sündhafte Menschen uns an den Gedanken, den uns die Christologie kund thut, gar nicht hinanwagen.

Gerne sei es daher von uns, den Begriff des Gottmenschen und des in Ihm dargebotenen Heils als einen Raub der Vernunft dahinzunehmen. Haben wir nicht das Recht, ihn biblisch zu finden, zu nehmen und zu bestimmen, so haben wir gar kein Recht dazu. Unser Beweisverfahren muß also zunächst das biblische seyn, und erst in zweiter Linie, zur rationalen Erörterung der biblischen Wahrheit, kann und darf die erleuchtete Vernunft (die erleuchtete — s. Matth. 16, 17. 1 Kor. 2, 12 ff. gegenüber von B. 8.) hinzutreten.

§. 4. Das biblische Beweisverfahren in besondern Beziehungen.

Wie das christliche Glaubensbekenntniß von jeher nicht nur gegen verschiedene Beseindungen, sondern auch gegen mehr oder minder bewußte Abweichungen von der Wahrheit sich durchzubehaupten hatte (woher eben es in seiner positiven Form seinen Ursprung nahm), ebenso ist es auch für unsere Zeit hauptsächlich nach zweierlei Seiten hin zu retten, erstens nach der rationalistisch-hegelschen Seite, zweitens nach der schleiermacherischen und schleiermacherisirenden Seite. Man glaubte eine Zeitlang, der Rationalismus sei verschollen; man glaubte, mit dem Abtreten eines Strauß vom öffentlichen Schauplatz sei auch die hegelsch-mythische Ansicht von den Evangelien verflungen. Aber die Hydra der Vernunft gewinnt stets neue Köpfe.

Man höre, wie sich ein Kleeblatt von neueren Theologen über Christum und die evangelische Geschichte von Ihm äußert, und man wird begreifen, daß die Christologie heutigen Tags noch ihre Feinde hat, wie ehemals, gegenüber von welchen es gilt, sich des großen Inhalts der Christologie zu versichern. Ein durch seinen Eifer für die Geschichtlichkeit, deren sich ein Theolog befleißigen müsse, berühmter Professor (Ewald) läßt sich, das Wunderbare im Leben Christi, somit zumeist Seine Gottmenschlichkeit bestreitend, also vernehmen: „Man denke sich jenes geschichtliche Leben (das Leben Christi) durch unnennbare fremde Kräfte wenn auch nur auf Augenblicke wirkend, und schreibe ihm irgend etwas zu, was nicht seiner Gläubigen jeder, wenn auch nur der Möglichkeit nach, ebenso thun, erstreben, erfahren könne, und jene ganze unendlich strahlende Geschichte hat ihre treibende Wärme, ja ihren Zweck selbst verloren, und übrig ist für uns nichts, als entweder ein unfruchtbares, wenn auch zu Zeiten heuchelndes Staunen und Starren, oder reine Gleichgiltigkeit und eigene Entfremdung. Man kann ihn mit leichter Mühe vereinzeln und so über Alles erheben, verliert dann aber das Beste von ihm und macht ihn für sich und Andere zu einem Gößen.“ Der berühmte Hase sagt ebenso: „Es ist die Weise der Orthodoxie, ihr vorgezeichnet durch ihre Auffassung des Gottmenschen, die unermessliche geschichtliche Wirksamkeit Jesu in die Unnatur des Wunders zu verhüllen, in der sie die mannigfachen Segnungen seines Lebens und seines Todes anschaut.“ — Der Tübinger Professor Dr. Baur äußert sich in seinen Controversen gegen Hase also: „Je weniger der johanneische Jesus die reine Menschlichkeit des synoptischen an sich hat, um so ferner steht er mir von der apostolischen Anschauung.“

Triumphirend weisen nun auch viele Laien, sich auf solche Theologen berufend, darauf hin, daß es mit dem lange geglaubten, namentlich johanneischen Christus nichts sei.

Gegenüber von diesen andauernden rationalistisch-

mythifizirenden Tendenzen ist sowohl die Geschichtlichkeit der Evangelien, als deren dem christlichen Glaubensbekenntniß entsprechender Inhalt festzuhalten, und wir hätten so einen kritischen und exegetischen Theil unserer Christologie aufzustellen. Nun wirft die schleiermacherische Theologie das Wunderbare an der Erscheinung Christi zwar nicht ganz weg,¹⁾ redet vielmehr von einem Seyn Gottes in Christo; aber, wie wir später genauer erörtern werden, jenes Seyn Gottes in Christo kennt Schleiermacher selbst nur als die absolute Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns. Seine Schule geht zwar theilweise einen Schritt weiter und lehrt ein reelles absolutes Seyn Gottes in Christo, — ein Theil mit der Modifikation, daß es insbesondere der absolute Logos ist, mit welchem man sich Christum gotterfüllt denkt.²⁾ Aber die altgläubige Vorstellung von einem vorweltlichen persönlichen Logos, d. h. von einem ewigen Sohne Gottes, glaubt man nicht mehr halten und retten zu können, und, wenn man auch dieß als die Vorstellung selbst eines Apostels Johannes glaubt zugestehen zu müssen (denn vgl. Ev. Joh. 1, 1 ff. 1 Joh. 1, 1 ff.), so unterscheidet man (von denen, welche den Apostel Johannes seine Idee auch in die Aussagen Christi legen lassen, wieder mehr umbiegend) geslisfentlich zwischen der Vorstellung des Apostels und der Aussage Christi von sich selbst; eine Unterscheidung, die freilich schon der früheste Rationalismus, die Inspiration der Apostel negirend, gemacht hat. Uebrigens taucht die Ansicht, man könne erst seit der Fleischwerdung des Logos von einem Sohne Gottes reden, und vordem sei eben der Logos in Gott als Seine Kraft oder Vernunft gewesen, — eine Vorstellung, die zuerst im 4ten Jahrhun-

1) Was freilich auch Gase nicht ganz Wort haben will, — eine Inconsequenz, die ihm aber Prof. Dr. Baur in seiner Controverse mit ihm deutlich nachgewiesen hat.

2) Wie neuestens der in dieser Richtung geschriebene Aufsatz in den neuen Jahrbüchern für deutsche Theologie von Dr. Weizsäcker.

dert von Marcell und Photin aufgebracht wurde, — an verschiedenen Orten stets wieder auf.

S. 5. Fortsetzung.

Gegenüber der (schleiermacherschen) Theologie haben wir nun — nächst dem ersten kritisch-exegetischen Theil unserer Christologie — einen exegetisch-dogmatischen Theil aufzustellen. Denn daß jener schleiermacherische Begriff von Christo, auch in seiner neuesten Exposition, nur auf exegetischem Grunde ruhe, ist schwer zu glauben. Vielmehr ist leicht zu erachten und zu erschen, auch eingestanden, daß die Schwierigkeit des orthodoxen Trinitätsbegriffs, der ja bei der Vorstellung eines persönlichen vorweltlichen Logos oder ewigen Sohnes Gottes sich nothwendig ergibt, einerseits — und andererseits die Schwierigkeit, die Persönlichkeit eines Gottmenschen im Sinn des christlichen Glaubensbekenntnisses sich denkbar zu machen, also Vernunft- oder dogmatische Instanzen, das eigentliche principium movens jener Ansicht sind. Es mag dabei noch die weitere dogmatische Instanz mit in's Spiel kommen, daß man auch von dem Erlösungswerk, und ganz ursprünglich von Gott und dem Menschen, Begriffe hat, welche die orthodoxe Ansicht vom Gottmenschen nicht erfordern, wo nicht gar hindern.¹⁾ Eben von diesen dogmatischen Instanzen aus hätten wir also die orthodoxe Lehre zugleich in Schutz zu nehmen. Die Lehre von der Trinität, sowie die allgemeine Lehre von Gott sammt der vom Menschen, haben wir nun aber schon im 1ten Bändchen der Dogmatik erörtert. Daher blieben uns nur noch die andern Punkte zu erledigen.

Für den kritischen und exegetischen Theil können wir aus der Apologetik und dem 1ten Bändchen der Dogmatik (der Trinitätslehre) ebenfalls Manches voraussetzen und daher auch hier etwas abkürzen. Jedenfalls ergibt

1) Vergl. Schleiermacher selbst.

sich uns ein kritisch-exegetischer und exegetisch-dogmatischer, oder ein kritischer, exegetischer und dogmatischer Theil der Christologie. Uebrigens gilt diese dreifache Erörterung zunächst für die Person Christi. Hat die Lehre von dieser jene dreifache Begründung gefunden, so können wir dann in Bezug auf Sein Werk sachlicher, positiver verfahren. Neben den zwei Hauptabschnitten der Christologie von Jesu Person und Werk führt man gewöhnlich drittens die Lehre von den Ständen Christi (Seinem Erniedrigungs- und Erhöhungsstand) auf. Besser aber eignet sich dieses dritte Lehrstück der Christologie zur Aufnahme in die beiden andern Abschnitte, und dient theils (im ersten Abschnitt von der Person Christi) zur rationellen Erörterung, ja zur dogmatischen Stütze der Lehre vom Gottmenschen, sofern eben nur durch die Unterscheidung jener beiden Stände der ganze Knoten der Christologie sich lösen läßt, s. hernach, — theils (im andern Abschnitt vom Werke Christi) zur geschichtlichen, sonach formellen Darstellung dieses Lehrstücks. Wir werden übrigens auch die Lehre von der Person Christi so viel möglich mit Rücksicht auf den geschichtlichen Verlauf Seines Lebens darstellen, um der Forderung eines geschichtlichen Bilds von Christo, die man neuerdings gerne stellt und die allerdings auch ihr Recht hat, wiewohl in der Dogmatik nicht so sehr wie in der biblischen Theologie, zu entsprechen. Ob die Lehre von der Person oder von dem Werk Christi voranzugehen habe, kann für uns nach dem Bisherigen kaum eine Frage seyn. An und für sich läßt sich freilich die Person Christi eben so wohl aus Seinem Werk, als das Werk aus der Person ableiten. Doch liegt es nach allem Bisherigen viel näher, zunächst die Person Christi kritisch, exegetisch und dogmatisch festzustellen. Wir werden hievon allerdings den Gewinn haben, daß wir um so mehr wissen, was wir von dem Werk Christi zu halten haben, obwohl wir nicht zu denen gehören, welche das Werk Christi eben nur in dem, was Seine Person ist und bietet, aufgehen lassen, uns vielmehr aus der ortho-

doxen Lehre von der Person Christi auch den orthodoxen Begriff von Seinem Werk aneignen.¹⁾

Manche meinen freilich andererseits sogar, die Person Christi sei ganz Nebensache, das Werk Christi die Hauptsache, Christus selbst habe sich mit einem unbestimmten Glauben an Ihn begnügt. Wie dieß mit der Lehre des johanneischen Evangeliums (vgl. hier insbesondere auch 1, 48 ff. 3, 13 ff. vgl. mit B. 3 ff. 9, 35 ff.), mit der paulinischen (vgl. besonders Kol. 1 oder 1 Tim. 3, 16.), ja selbst mit Matth. 11, 25—30. 16, 13. ff. 22, 41—46. übereinstimme, wie überhaupt Jemand nach Apostg. 4, 12. sein Heil finden könne, ohne Ihn auch im Sinne des christlichen Glaubensbekenntnisses für den Gottmenschen zu nehmen, ist schwer zu begreifen. Wenn je an jenem angeblichen Begnügen Christi etwas ist, so hängt dieß mit Seinem Stand der Erniedrigung zusammen, auch mit dem pädagogischen Grundsatz (vgl. Joh. 3), die Menschen erst zu dem Bewußtseyn ihres Bedürfnisses und der Erkenntniß, was Er für sie sei, zu führen, ehe Er ihnen Seine Person in's volle Licht stellte. Dieß war eben erst möglich, wenn jenes aufgegangen war; daher Jesus mit den vollen Aufschlüssen über Seine Person erst nach und nach auftrat (vgl. Joh. 16, 28. 29.), und im Anfang und sogar späterhin öfters verbot, Ihn als den Sohn Gottes rufbar zu machen. Aber daß Er dennoch den vollen Glauben an Seine Person zum Heil forderte, ist nach Obigem nicht zu bestreiten.

(1. d. 2)

S. 6. Praktische Bedeutung der Christologie.

Man hat sich schon oft gefragt, wie es einem Nationalisten zu Muthe seyn müsse, wenn er die Weihnachts-, Charfreitags- oder Osterglocken höre. Der Atheist geht

1) Denn, *tu cur Deus homo?* warum ist Gott Mensch geworden? Das beantwortet sich beim christlichen Glaubensbekenntniß von der Person Christi auch ganz anders, als auf schleiermacher'schem Standpunkte.

freilich gar nicht mehr zur Kirche. Der Nationalist aber, der dieß thut, wie muß ihm doch an jenen Festtagen zu Muthe seyn? Er kann sich offenbar nur durch eine jesuitische reservatio mentalis helfen. Gleichermweise der Hegelianer mit seinem idealen, und selbst der Schleiermacherianer mit seinem urbildlichen Christus. Denn, daß wir's gleich kurz sagen, einem Christus und Heiland, der nicht Gott ist, zu lieb geht man nicht in die Kirche. Wir mögen göttlich verehren, wen wir wollen, wenn er nicht Gott oder Gott selber gleich ist, so treiben wir Götzendienst, außer wir halten es mit den pantheistischen Heiden, welche sagen, wenn sie den Stein anbeten, so beten sie den Gott an, der darin sei. Ist aber unser Axiom richtig, so können wir uns auch nicht mit der doch nur auf ältere abgethane Vorstellungen zurückgreifenden moderntheologischen Anschauung begnügen und behelfen, wonach Christus göttliche Herrlichkeit hat und göttlicher Herrlichkeit theilhaft geworden ist, und deswegen auch den Namen Sohn verdienen soll, ohne persönlich Gott zu seyn und namentlich ohne persönliche Präexistenz zu haben. Das gibt doch nur ein arianisches Mittelwesen. Gesezt, daß ein solches immerhin eine alle sonstige menschliche Erkenntniß weit überragende unmittelbare Gotteserkenntniß haben könnte, so ist es nicht die absolute. Gesezt, daß ihm ein messianisches Wirken anvertraut werden könnte, so schauen wir in Ihm doch nicht mehr den Sohn Gottes, den der Vater für uns aus Seinem Schooße (Joh. 1, 18.) dahingab, und der Seine vorweltliche Herrlichkeit in persönlich-freiem Entschlusse verließ, um für uns zu leiden und zu sterben, und können von Ihm in Wahrheit weder ein ächtes Weihnachts-, noch Charfreitagsglied singen. Wir wüßten auch nicht, wie wir einem solchen Christus — trotz des Messias-titels, den er führte — uns ergeben und dienen sollten, und vollends, wie wir von einem Solchen sagen dürften, Er lebe **in uns** und wir **in Ihm**, ja nicht einmal, wie Er sagen kann: Er sei (Matth. 28, 20.)

bei uns alle Tage, bis an der Welt Ende. Möchten wir immerhin auch von einem solchen und auf einen solchen Christus noch ein Osterlied und Himmelfahrtslied singen, ein Adventslied gienge schon nicht mehr, — Sein Naheseyn und besonders die festliche Communion mit Ihm im heil. Abendmahl fiele völlig weg, und würde uns hier nicht einmal die reformirte Vorstellung, daß der h. Geist uns zu Ihm führe, etwas helfen: denn zu einem bloß arianischen Mittelwesen, das nicht wesentlich Gott ist, wollen wir uns nicht führen lassen. Man müßte daher — das wäre die letzte Consequenz — die Wichtigkeit der Person Christi (gegen Apostg. 4, 12.) wieder ganz fallen lassen und sich mit der Verehrung des Einen Gottes begnügen. Und dieses unitarische Interesse ist ja auch das Eine Motiv für diese arianischen oder subordinatianischen Vorstellungen.

Mag nun also, wenn wir nach der Schrift in Christo den persönlichen Gott und so den eigentlichen göttlichen Heiland zu erkennen und zu verehren haben, die dogmatische Darlegung dieses Glaubens für die Vernunft noch so viele Schwierigkeiten bieten, so bleibt uns doch nur das Dilemma übrig, entweder den Christusglauben mit allen unsern Kirchenfesten überhaupt dranzugeben, oder trotz jener Schwierigkeiten in Christo den persönlichen Gott, als persönlichen Logos, und sonach den ewigen, nicht bloß zeitlichen Sohn Gottes zu erkennen und zu verehren. In diesem eben so hohen als tiefgreifenden Interesse geschieht es, wenn wir im Folgenden für die altgläubige Christologie eintreten. Wir werden dabei zwar deren Schwierigkeiten nicht verkennen, aber ihre Lösung nicht auf Seiten des Halbglaubens finden. Wir werden auch, was man heutiges Tags so sehr betont und als Probststein jeder richtigen Ansicht von Christo aufstellt, der menschlich-geschichtlichen Seite des Bildes Christi ihr vollstes Recht widerfahren lassen, aber über dem geschichtlichen Christus nie den ewigen dran-

geben, weil wir sonst überhaupt keinen Christus und Heiland mehr hätten. ¹⁾

Erstes Kapitel.

Von der Person Christi.

Erster, kritischer Theil der Lehre von der Person Christi.

§. 1. Aufgabe.

Wir haben uns hier theils der mythischen Ansicht von Christo überhaupt zu erwehren, theils besonders das von der mythischen Ansicht hauptsächlich angefochtene Evangelium Johannis uns zu sichern. Es nützt uns nichts, aus den Evangelien und Aposteln hundert Zeugnisse von der Gotttheit Christi und für die Lehre beizubringen, daß der Sohn Gottes Mensch geworden sei und als solcher sich erwiesen habe mit Wundern und Zeichen, es nützt uns das alles nichts, wenn man uns hintendrein sagt: wer weiß, ob jene Berichte von Christo in den Evangelien wahr sind, und die Ansichten und Erklärungen der Apostel von Christo nicht auf Einbildung beruhen. Und das eben behauptet die mythische Ansicht. Und zwar behauptet es die Eine im weitesten Umfang des Worts, so daß uns vom wirklichen Christus nicht mehr übrig bleibt als der Weise von Nazareth, das Uebrige Alles ihm anerdichtet

1) Nach dem Aufsatz über den johanneischen Christus in den Jahrbüchern für deutsche Theologie soll freilich gerade der bisher geglaubte johanneische Christus ein „Nebelgebild seyn, das sich nicht fassen läßt, und zu welchem der Gläubige kein volles Herz fassen kann, weil ihm kein Erlöserherz in menschlicher Lebendigkeit entgegentritt.“ Wir werden es anders finden.

erscheint. Andere, wie die schleiermacherisirenden Theologen, lassen zwar Christum als Urbild stehen und lehren eben, daß dieß Urbild geschichtlich aufgetreten sei; aber aus dem Anfang und Ende sowie der Folge des Lebens Jesu streichen sie auch als mythisch (fabelhaft) weg alle jene wunderbaren Vorgänge, welche das christliche Glaubensbekenntniß laut dem Zeugniß der Evangelien an den Anfang und das Ende des Lebens Christi und in die weitere Folge desselben verlegt (wunderbare Empfängniß aus dem heil. Geist, Auferstehung, Himmelfahrt, Eigen zur Rechten Gottes, Wiederkunft). Von der Art und Weise, wie die mythische Ansicht, nachdem ihr erster Verfechter vom Schauplatz abgetreten ist, von drei namhaften Theologen der Neuzeit (Ewald, Baur, Hase) vertreten wird, haben wir bereits in der Einleitung Probe gegeben. Die Geschichtlichkeit des johanneischen Evangeliums geben neuerdings namentlich auch Solche Preis, welche sich im Ganzen ihren Christus nicht nehmen lassen wollen. Es leuchtet aber ein, welches Juwel aus der Krone Christi herausgenommen würde, wenn man sich auf jenes Evangelium nicht mehr sollte verlassen können. In der That will unter obigen drei Theologen wenigstens Hase noch Etwas davon retten, weil er einsieht, wie viel Preis gegeben ist, wenn man jenes Evangelium Preis gibt. Wir haben nun zwar schon in der Apologetik uns gegen die mythische Ansicht von der heil. Schrift im Ganzen erklärt mit Allem, was dort von der Wirklichkeit der Offenbarung und Authentie und Glaubwürdigkeit der h. Schrift gesagt ist. Und für die alttestamentliche Lehre von Christo begnügen wir uns in kritischer Hinsicht mit der Verufung auf das dort Ausgeführte.

Aber das Interesse unserer Christologie ist groß genug (s. Einleitung), daß wir hier noch insbesondere darauf ausgehen müssen, die Person und das Leben Christi der mythischen Ansicht zu entreißen. Wir geben daher zuerst die Gründe der mythischen Ansicht, erweisen dann ihre Richtigkeit, und zeigen insbesondere am Evan-

gelium Johannis und den theologischen Erörterungen über dessen Geschichtlichkeit, wie wenig es noch an der Zeit ist, diese Preis zu geben, und wie fest die Realität der evangelischen Geschichte noch steht. Daß es zunächst von Interesse ist, dieß in Betreff der Person und Lebensgeschichte Christi nachzuweisen, leuchtet ein. Wir haben dann schon auch für das Werk Christi uns die Basis gesichert; aber hier in der Lehre von der Person müssen wir zunächst festen Fuß fassen.

S. 2. Angebliche Gründe der mythischen Ansicht von Christo im Allgemeinen.

Auf Folgendes ungefähr dürften sich diese Gründe zurückführen lassen. 1. Man beruft sich auf die Mythen bei andern Völkern, zum Theil mit ganz ähnlichem Inhalt wie bei den evangelischen Berichten. 2. Auf den Mangel an Authentie der Evangelien, Schriften oder auch apostolischen Briefe. Sie sollen, statt von Aposteln und Augenzeugen, oder von Solchen, welche Augenzeugen vernehmen konnten, herzurühren, vielmehr ein Machwerk des zweiten Jahrhunderts nach Christo seyn. 3. Auf die innern Widersprüche zwischen den evangelischen Berichten und den apostolischen Anschauungen von Christo. 4. Auf den wunderbaren Inhalt der evangelischen Berichte und der apostolischen Lehre von Christo (dieser Gegengrund steckt nicht nur im Hinterhalt, sondern wird von einem Erwald auch offen ausgesprochen). 5. Auf die leichte Art und Weise, wie es erklärt werden könne, daß die mythischen Erzählungen von Christo entstanden seien. 6. Auf den Umstand, daß wir einer solchen historischen Person, dergleichen uns die evangelischen Berichte und apostolischen Zeugnisse in Christo vorführen, nicht bedürfen (d. h. weder einer Offenbarung, noch einer Erlösung). Wir werden kaum fehl gehen, wenn wir annehmen, daß das Letztere in Verbindung mit dem vierten der Hauptgrund der mythischen Erklärungsweise sei. „Wir bedürfen keiner Offenbarung,

feines Erlösers, und alles Wunderbare, vollends ein gottmenschliches Leben, ist unmöglich,“ — von diesen Prinzipien aus ist die mythische Erklärungsweise freilich die nothwendige Consequenz. Zudem man dieses Moment durch die angeblichen Widersprüche der Evangelien und apostolischen Anschauungen (2 und 3) zu stützen sucht, so darf man nur noch (nach 1 und 5) unter Parallelisirung der Mythen anderer Völker und Zeiten eine scheinbare Erklärung auch der evangelischen Mythen geben, und man hat sich das evangelische und apostolische Zeugniß von Christo, und ebendamit auch den evangelischen und apostolischen Glauben an Christum als den menschgewordenen Sohn Gottes glücklich vom Halse geschafft.

§. 3. Wichtigkeit dieser Gründe.

Nr. 2, 3, 4 der obigen Gründe der mythischen Erklärungsweise sind bereits hinlänglich durch die Apologetik erledigt, wo wir sowohl die Richtigkeit der evangelischen Berichte, die Harmonie derselben und der apostolischen Anschauungen, als auch die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer Offenbarung und des Wunders dargelegt haben. Wie nothwendig für uns insbesondere eine Erlösung ist, hat unsere Anthropologie im ersten Bändchen der Dogmatik gezeigt, und wird bei der Lehre von der Erlösung noch weiter zu Sprache kommen. Es ist daher hauptsächlich nur noch die Parallelisirung mit den Mythen anderer Völker und die vorgebliche Erklärbarkeit der evangelischen Mythen zu beleuchten. Was jene Parallelen betrifft, so ist es wahr, es gibt nicht nur aus alter Zeit genug, sondern insbesondere auch Mythen von Gotterscheinungen und (s. d. braamanische und buddhistische Religion) göttlichen Menschwerdungen. Aber einmal haben jene andern Mythen neben dem Höchsten das Schrecklichste erzeugt, und, statt den menschlichen Zwiespalt zu lösen, diesen in sich getragen, während die evangelische Geschichte nur eine heilige gottmenschliche Erscheinung

darstellt, ein allen Zwiespalt lösendes harmonisches Leben.¹⁾ Sodann schreiben sich jene andern Mythen alle von den Urzeiten, von dem Kindheits- oder Jugendalter der betreffenden Völker her, hängen namentlich mit dem ursprünglichen Polytheismus zusammen, und hören, sobald jene Völker in ihr Mannesalter gelangt sind und das Denken an die Stelle der Phantasie getreten ist, ganz auf, und zwar nicht bloß die Production, um was es sich hier zunächst handelt, sondern auch der Glaube daran. Das Volk Israel war aber in der Zeit, in welcher die mythischen Berichte von Christo entstanden seyn mußten, längst über sein Kindheits- und Jugendalter hinaus und stand im gereiften, prüfenden Alter, producirte daher, — als solches, als Volk — nicht nur keine Mythen, sondern verwarf auch apokryphisch producirte mythische Berichte,²⁾ die sich als Schmarogerpflanzen an den kanonischen Geschichts- und Lehr-Inhalt des Alten Testaments ankleben wollten, das Buch Judith, Tobiaä, Stück in Esther, von Susanna und Daniel, vom Bel zu Babel, vom Drachen zu Babel 2c. Man hat diese sorgfältig ausgeschieden und nicht angenommen.³⁾ Und nun sollte es sich die Mythen von Christo haben aufbinden lassen oder gar producirt haben?

1) Wir wollen übrigens gleich von vornherein bemerken, daß auch jene anderweitigen Mythen, wie sie nichts anderes sind, als eine Verfehrung ursprünglicher Wahrheit, ebenso auch auf eine faktische Wahrheit hinweisen, die sich einmal darstellen mußte.

2) Wir geben damit nicht zu, daß die früheste Literatur der Juden selbst auch mythisch gewesen sei; wir sagen nur: wenn bei einem Volke Mythen entstanden, so können sie nur in dessen Kindheitszeit entstanden seyn.

3) Auch neue jüdische Mythen wurden — nachher wenigstens im Christenkreis — ebenso entschieden verworfen, wie jene alttestamentlichen. Vgl. 1 Tim. 1, 4., 4, 7., 6, 3—5.; 2 Tim. 2, 16., 4, 4., 3, 9. Die Verwerfung jener neuen Mythen ist um so bemerkenswerther, als die evangelischen Mythen nach der mythischen Ansicht zu derselben Zeit Eingang gefunden haben mußten, in welcher jene gegen die Mythen sich erklärenden Worte geschrieben sind.

Von den griechischen Zeitgenossen Jesu und der Apostel wissen wir ja ebenfalls, daß in ihrer Mitte keine anderweitige Mythen-Bildung mehr Statt fand, und daß sogar die alten Mythen verlacht wurden. Und sie sollten dafür jüdische Mythen angenommen haben?

Die Verfechter der mythischen Erklärungsweise mögen, um die evangelische Mythenbildung zu erklären, geltend machen, daß die Produktion der evangelischen Mythen ja nicht auf Rechnung des Volkes Israel im Ganzen gesetzt werde, sondern jener Einzelnen, welche Christen hießen, und daß bei ihnen auch in einer im Allgemeinen nicht mythischen Zeit doch aus ihren messianischen Weissagungen, Wünschen und Hoffnungen, in Verbindung mit der jedenfalls hervorragenden Persönlichkeit Jesu, die Fertigung solcher Mythen sich erklären lasse. Andere berufen sich überhaupt auf die Produktionsfähigkeit des menschlichen Geistes in Betreff eines solchen Ideals, wie es in Christo dargestellt ist. Wie nun in einer der Sagenbildung überhaupt nicht günstigen Zeit (s. so eben) ein so ausgezeichnete Mythenkreis, dergleichen der evangelische seyn müßte, ausnahmsweise sich gebildet haben sollte, ist zuvörderst gar nicht abzusehen. Will man aber diese Produktion aus den alttestamentlichen Weissagungen und messianischen Wünschen und Hoffnungen erklären, so übersteht man erstens, daß die cursirenden messianischen Hoffnungen und Wünsche von dem Messiasbild, das uns die Evangelien geben, total verschieden waren. Eben dieser Unterschied war es ja, was die Masse des jüdischen Volks zur Verwerfung und Kreuzigung Jesu veranlaßte. Uebereinstimmender ist nun allerdings die prophetische Zeichnung des Messias und das Bild der Evangelien. Aber, wenn gleich die Weissagungen dazu dienen konnten, nachdem sie erfüllt waren, mittelst ihrer die Erfüllung zu erkennen, so hätten doch nimmer aus den messianischen Weissagungen allein die Evangelien erwachsen können. Die Weissagungen waren

Dazu viel zu unbestimmt und zu zerstreut. Will man dann aber wieder die messianischen Wünsche und Hoffnungen der ersten Christen als Faktor hinzunehmen, so übersieht man wiederum, daß eben die ersten Jünger des Herrn, denen man die evangelische Sagenbildung hauptsächlich zuschreiben müßte, selbst auch ganz im Geist ihrer Zeit befangen waren, und ihre messianischen Hoffnungen und Wünsche auch weit mehr den cursirenden glichen, als den Weissagungen selbst entsprachen. War dieß doch eben der Grund, warum es auch ihnen so schwer war, sich in einen gekreuzigten Messias zu schicken, der Grund, warum, als sie schon von seiner Auferstehung hörten, sie sich immer noch nicht zu orientiren wußten.

S. 4. Fortsetzung.

Nun sagen die Mythiker freilich weiter: die relative Vollkommenheit Jesu ward der christlichen Gemeinde Veranlassung, die Idee einer absoluten Vollkommenheit zu erzeugen, woraus sie sich nun fortwährend stärkt und belebt. Ja man will sogar wissen, dem Bewußtseyn menschlicher Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit, das wir in uns tragen, entspreche die Vorstellung eines Ideals als Gegensatz ebenso nothwendig, wie dem Bewußtseyn des Endlichen die Vorstellung des Absoluten. Allein hier sagt Schleiermacher selbst mit Recht, die sündige Menschheit habe wegen des Zusammenhangs zwischen Verstand und Willen gar nicht das Vermögen, ein reines und vollkommenes Urbild zu erzeugen. Nach der spekulativen Philosophie brauchte sich ja freilich der Einzelne nur zur Idee seiner Gattung zu erheben, um auch die Idee Christi zu haben. So wäre die Idee Christi nur ein logischer Prozeß, und in beiden Fällen (nach der ersten und spekulativen Erklärungsart) nur ein Ideal. Aber die Evangelien stellen kein bloß abstraktes Ideal dar, sondern ein geschichtliches. Man will dieses Moment erklären durch die Beschaffenheit der ersten Christen. Allein solche Kinder waren diese nicht, daß sie ihre religiösen

Gedanken gar nicht anders als vermittelst Verkörperung in gewissen Thaten hätten ausdrücken können. Parabeln und Allegorien, in welchen Idee und Geschichte mit Bewußtseyn auseinander gehalten, konnte es auch in jener Zeit geben (vgl. Jesu Parabeln), aber keine Darstellungen, worin beides, Idee und Geschichte, mythisch ineinander gewoben waren. Wie sollte auch die schlichte Christengemeinde so plötzlich vom Drang der Mythenbildung ergriffen worden seyn? Man müßte also schon das Erstgenannte, die jedenfalls historische Persönlichkeit Christi, zu Hilfe nehmen, um zu erklären, wie man gerade ihm das Ideal anheftete. Allein warum hat sich dieß nur jener einzigen historischen Persönlichkeit angeheftet, warum sonst keiner andern? Warum z. B. nicht schon dem Täufer Johannes? So ist auch diese mythische Erklärung der evangelischen Geschichte, die das idealische Vermögen des menschlichen Geistes zu Hilfe nimmt, haltlos. In der That ist auch der Inhalt der Evangelien an sich viel zu groß, als daß eine relative geschichtliche Größe zu ihm hätte überleiten können.

§. 5. Positive Gründe gegen die mythische Ansicht.

So haltlos die mythische Erklärungsweise in sich selber ist, so wenig kann sie folgende Thatfachen, welche gegen die mythische Erklärungsweise sprechen, erklären: a) einmal den historischen Stil der Evangelien, und das Bewußtseyn der Geschichtlichkeit der evangelischen Thatfachen, das sich durchweg darin ausspricht; vgl. Joh. 1, 14., 20, 31.; 1 Joh. 1, 1 ff.; Luf. 1, 1 ff.; Mark. 1, 1.; Matth. 1, 1.; 1 Kor. 15, 1 ff.; 1 Tim. 3, 15. 16., 1, 15., 4, 9. 10. b) Die Thatfache, daß wir von der ächten Geschichte Jesu, die es doch sonst geben müßte, durchaus keine Spur haben, da die apokryphischen Evangelien nicht das wenige Thatfächliche, das zu Grunde liegen müßte, enthalten, sondern noch viel weiter gehende mythische Thataten. c) Die schon angeführte Thatfache,

daß die Christengemeinde die Evangelien von den apokryphischen (d. h. mythischen) Evangelien streng gesondert, und diese aus ihrer Mitte ganz und gar ausgesemerzt hat. d) Die Thatsache, daß die palästinenfische Gemeinde der ersten Jahrhunderte, weit entfernt, jenes Bild Christi, das in den Evangelien vorliegt, produziren zu können, nicht einmal im Stande war, dasselbe ganz zu fassen und sich anzueignen (vgl. die Ebioniten und Nazarener). e) Die Thatsache, daß die erste Christengemeinde gar keine Ahnung des mythischen Charakters der Evangelien hatte, sondern auf deren historische Reinheit und Aechtheit, namentlich gegenüber den Häretikern, trogte. f) Die Thatsache von der Wirkung, welche die Evangelien in der Welt hatten und noch haben. Sie gestalteten die Welt um, gewannen zunächst die, welche Jesum gekreuzigt hatten, und noch heute steht die christliche Kirche, welche auf jene Mythen gegründet seyn müßte, als lebendiger Beweis der Wahrheit der evangelischen Geschichte. Sollte denn auch die erste Christengemeinde die Erlöserin der Welt haben werden können durch ihre mythischen Berichte? Ueber den Eindruck, den die Evangelien machen, äußerte sich selbst der ungläubige französische Philosoph Diderot im Kreise von Bibelspöttern also: „wer könnte ein Buch schreiben, das so einfach, so erhaben, so ergreifend wäre, wie die evangelische Geschichte, ein Buch, das dieselbe Wirkung hervorbrächte und einen so gewaltigen Eindruck machte, das so allgemein verworfen, doch nach so vielen Jahrhunderten noch denselben Einfluß äußerte?“ Auf die Frage: woher diese Eindrücke, woher von Anfang der messianische Eindruck von Jesu — ist uns die mythische Kritik bis jetzt die Antwort immer noch schuldig geblieben.

§. 6. Kritische Begründung der Lehre von der Person Christi mit besonderer Beziehung auf das Evangelium Johannis.

Das Evangelium Johannis ist zwar nicht das einzige Bollwerk unseres Christus-Glaubens oder der Christo-

logie, sondern es stimmen, wie wir schon in der Apologetik zeigten und unten noch einmal erörtern werden, auch die andern Evangelien sowie die apostolischen Briefe überein, insbesondere auch die Offenbarung Johannis, die laut der neuesten Kritik über allen Zweifel der Richtigkeit erhaben und dem Evangelisten Johannes unbedingt und vor Allem zuzusprechen seyn soll. Auch schon das A. Test. hat uns die Gottheit des Messias verkündigt. Aber doch ist das Evangelium ein vorzügliches Bollwerk, ein besonders herrliches Glied in der Kette der evangelischen Verkündigung: und die Feinde wenigstens wägen, wenn dieses Evangelium und seine Wahrheit dahin sei, so sei der Grund umgerissen, das Bekenntniß der Christenheit von Christo umgestürzt, und den Predigern das Recht genommen, den Christus-Glauben noch länger zu verkündigen. Triumphirend weisen neuerdings die Ungläubigen gegenüber den Gläubigen auf die Unhaltbarkeit dieses Evangeliums hin. Vielmehr aber können wir, analog dem Vorgang 2 Chron. 20, 23. gerade an diesem Evangelium sehen, wie der Mythizismus sich selbst aufreißt. Gerade die neuesten Vertreter des Mythizismus sowohl als des Rationalismus haben sich an diesem Evangelium gegenseitig niedergekämpft. Sagt einer der Letztern (Hase in Jena) — von seiner Voraussetzung aus (s. oben Einl.), ein absolutes Wunder sei unmöglich, in allen Fällen, wo solche erzählt werden, haben nur uns unbekannte Heilskräfte gewirkt, wenn wir uns auch, wie z. B. bei Lazarus Auferweckung, das Nähere nicht erklären können; — so fragt der Vertreter des Mythizismus (Dr. Baur): „was enthält denn der evangelische Bericht von einem naturgemäßen Verlauf, wenn man nicht auf die Wundererzählungen des Dr. Paulus zurückkommt? Wenn man der geschichtlichen Urkunde folgt, so muß man dem unleugbaren Sinn derselben gemäß die Auferweckung des Lazarus für ein wirkliches Wunder halten.“ Führt nun aber Dr. Baur fort, „warum lassen wir nicht die absoluten Wunder dem Erzähler, und behalten das

„Uebrige für uns? Folgt daraus, daß der Evan-
 „gelist die Auferweckung des Lazarus als ein
 „wirkliches Wunder erzählt, daß auch wir es
 „für eines halten müssen?“¹⁾ — so heißt selbst Hase
 dieß eine Profanirung des Heiligsten. Nun wird aber
 Hase mit seiner halben Wahrheit von den Wundern wie-
 der von Dr. Baur abgewiesen. Denn jener läßt die
 johanneische Logosidee aus der griechischen Phantasie ent-
 lehnt und auf den Messias, als die höchste Persönlichkeit
 des palästinenfischen Judenthums, nur übergetragen
 seyn. Hase bemerkt dabei, daß ein Jünger den Meister,
 an dessen Brust er liegt, für den Welterschöpfer und Welt-
 herrscher achtete, dieß möchte außerhalb Bedlam²⁾ und
 seines Gleichen nicht vorkommen. Hase schiebt daher die
 apokalyptischen Anschauungen als Mittelglied ein. Nun
 entgegnet aber Baur: entweder muß Hase die Subjektiv-
 tät der Logosidee aufgeben, oder, um diese festzuhalten,
 den apostolischen Ursprung des Evangeliums fallen lassen.
 Wenn Baur dann selbst das Evangelium Johannis aus
 einer Fortbildung des Gegebenen zu einem höheren
 Standpunkt durch einen Nichtjohannes, der aber von der
 christlichen Gemeinde für den Johannes genommen wurde,
 erklärte, so begreift sich die Möglichkeit dieser Fortbildung
 ohne Wirklichkeit des Objekts sowenig, als die Möglich-
 keit der Uebertragung der Logosidee auf den Messias
 nach Hase, wenn dieser nicht durch Thatsachen, dergleichen
 die Auferweckung des Lazarus, dafür erkannt werden
 konnte.

Hase selbst fügt schlagend — nur, was die Logos-
 idee betrifft, von seinem durch Baur selbst wiederum

1) S. S. 22 des Sendschreibens von Dr. Baur an Dr. Hase.
 Aehnlich äußert er sich in Bezug auf die Hochzeit zu Cana: „da
 „diese offenbar ideale Bedeutung hat, was liegt daran, zu wissen,
 „ob ihr vielleicht auch etwas Geschichtliches zu Grunde liegt? Das
 „Geschichtliche ist nur als Träger des Idealen wichtig, als solches
 „gleichgiltig.“

2) So heißt ein englisches Narrenhaus.

widerlegten Standpunkt aus — bei: ist der Apostel überzeugt gewesen, daß der Logos in seinem Herrn erschienen sei und hat er von diesem Standpunkt aus ein Bild Seines Lebens aufgestellt, so hat dieß freilich durch die Subjectivität seiner Voraussetzungen hindurchgehen müssen, aber er konnte doch nicht daran denken, dadurch, daß er die Thatsachen nach seinem Belieben umänderte, eine fabelhafte Hochzeit ersann, den Lazarum sterben ließ, damit er wieder auferwecket würde, einen Glauben zu begründen, der uns das ewige Leben brachte: selbst ein Unbekannter konnte nicht so gewissenlos seyn, so „Fabelhaftes“ von seinem Logos auszusagen!!! Aber warum erklärt dann Hase die johanneische Vorstellung für die eines Narren? So zerfällt der Mythizismus in sich selbst.

§. 7. Fortsetzung.

Den von Dr. Baur zur Erweisung der Unächtheit des Evangelium Johannis so sehr betonten Unterschied zwischen der ächten Apokalypse als judaistisch und dem Evangelium Johannis als universalistisch, kann selbst ein Hase gar nicht finden, und wir noch viel weniger. Die 144,000 Versiegelten (Offenb. 7.) sind keineswegs die Stammlisten für alle Uebrigen, die selig werden sollen: Offenb. 21, 12. 14. bezeichnet einen Vorzug, gegen welchen durchaus nichts, auch auf dem Standpunkt des Evangeliums Johannis nichts einzuwenden ist.¹⁾ Off. Joh. 2, 14. soll offenbar nicht (antipaulinisch) das Götzopfereffen an sich, sondern im Zusammenhang mit der damit verbundenen Hurerei gerügt seyn. Daß dagegen das Evangelium wegen Joh. 10, 16., 4, 22. auf eine der Apokalypse widerstreitenden Weise universalistisch seyn soll, wird schon durch Joh. 1, 11. (vgl. 9.), und sodann

1) Suchen wir für Paulum einen analogen Ehrenplatz, so können wir uns ihn als den Anführer der 144,000 denken.

durch 11, 51. (vgl. 52.) widerlegt. — Ebenso willkürlich aufgesucht sind von Baur die angeblichen Widersprüche zwischen dem Evangelium Johannis und den Synoptikern, in welchen er eine unübersteigliche Kluft finden will. Wie leicht ist sie zu übersteigen! Daß z. B. das Evangelium Johannis Alles anticipire, den Haß der Juden gleich von vornherein in den Anfang des Lebens Jesu verlege, wie unwahr ist dieß, wenn wir 2, 23., 4, 1. noch gar nichts von Haß, sondern nur von Betroffenseyn, und den ersten Haß erst Joh. 5, 1., ein Jahr nach dem Auftritt Jesu, bemerken; bei den Synoptikern aber schon zuvor Matth. 9, 3., Mark. 2, 6., 3, 6., Luk. 5, 21., vgl. Matth. 9, 11., Mark. 2, 16., Luk. 5, 30., und wieder Matth. 12, 2., Mark. 2, 24., Luk. 6, 2. Die Scene Joh. 12, 20—36., wie wenig Recht haben wir, sie für eine Anticipation des Kampfes in Gethsemane zu halten, wenn wir bedenken, daß schon zwei Tage vor Ostern sich Jesu auch nach den Synoptikern, Matth. 26, 1., vgl. Mark. 14, 1., Luk. 22, 1., das ganze Gewicht seiner bevorstehenden Leiden zu fühlen gab, und wir jene Scene füglich auf diesen Moment verlegen können.¹⁾ Hat doch eben bei den Synoptikern auch schon die Verklärung Jesu auf dem Berge diese Bedeutung! Auch das Abschiedsmahl Jesu bei Johannes 13, 1. ist keine Anticipation des Passamahls, noch Joh. 6. der Einsetzung des Abendmahls: denn jene zwei fallen nach richtigerer Harmonie zusammen,²⁾ und die Einsetzung des Abendmahls mußte schon zuvor lehrhaftig beleuchtet seyn.³⁾ Der Lehr-

1) Vgl. die Harmonie des Lebens Jesu in der Calwer Bibel.

2) S. Calwer Bibel.

3) Die Differenz zwischen der synoptischen Zeitbestimmung, wonach Jesus das Pascha am Donnerstag Abend aß, und der johanneischen, wonach das Passafest erst am Samstag war, haben wir an andern Orten (Apologetik und Calwer Bibel) gelöst; dergleichen über die angeblich vom johanneischen Evangelium abweichende johanneische Praxis in Kleinasien schon in der Apologetik S. 341—342 uns erklärt.

inhalt des Evangeliums Johannis hat zwar einen andern Charakter, als der bei den Synoptikern: denn dort redet und wirkt Jesus vorzüglich in Judäa, hier in Galiläa. Aber daß der Eine die Reden und Thaten Jesu dort, die Andern da beschreiben, keiner alles enthält, was ist es Wunder, wenn die früheren Evangelisten wie Matthäus und Markus mehr abrupt und fragmentarisch, Lukas aus galiläischen Quellen (vergl. Luk. 1, 1 ff.) und von seinem Aufenthalt mit Paulus in Cäsarea her, Johannes aber geschrieben hat, nachdem die synoptischen Berichte längst erschienen waren,¹⁾ und wenn wir bedenken, daß die Individualitäten überhaupt verschieden sind. Doch hat jede Beschreibung auch wieder Elemente der andern. So haben die Synoptiker johanneische Elemente, selbst was den Lehrinhalt von Christo betrifft: s. Matth. 11, 25 ff., 21, 42. 44., 28, 18 ff., 18, 20.; Luk. 11, 31. 32., 12, 8 ff. Vergl. ferner alle eschatologischen Stellen von Jesu, von Seiner Wiederkunft namentlich, wie Matth. 24, 30., 25, 13.²⁾ Was hätte man auch gewonnen, wenn man z. B. bei Johannes die Auferweckung des Lazarus beseitigte, da ja doch auch bei den Synoptikern die Auferweckung des Jünglings zu Nain stehen bleibt.

1) Dann brauchte ja dieser die Synoptiker nicht zu wiederholen.

2) „Solche Stellen bei den Synoptikern stehen überdies nicht als vereinzelte Eindringlinge fremdartigen Charakters, sondern als Höhepunkte da, auf welche auch der übrige Inhalt der Synoptiker hinführt, und von welchen aus auch erst Grund und Prinzip des Andern wahrhaft gewonnen wird. Andererseits lassen sich auch die Worte und Thaten Jesu bei Johannes von ihrer vermeintlichen idealen Höhe überall herab auf den praktischen Boden der Synoptiker, indem der Wesensgleichheit des ewigen Wortes mit Gott der tiefergebene Gehorsam des Menschgewordenen zur Seite tritt und die tief lautenden Aussprüche über das Leben, das in Christo sei, immer wieder übergehen in den Ausdruck der einfachsten sittlichen Gebote.“ (Worte eines Neueren.)

§. 8. Innerer Beweis gegen die mythische Erklärung des Evangeliums von Christo.

Die neuere Kritik wirft viel mit inneren Beweisen um sich, welche die Unächtheit neutestamentlicher Schriften, und namentlich auch des Evangeliums Johannis mit seinem wichtigen Inhalt von der Person Christi erhärten sollen. Wir können diesen inneren Beweisen andere innere Beweise und zwar der innersten Art entgegenstellen, die man wohl auch subjektiv nennen kann, die aber auch als solche ebenso gültig sind, wie jene gleichfalls subjektive innere Kritik. Der Apostel Johannes sagt 1 Joh. 5, 10.: „wer da glaubet an den Sohn Gottes, der hat solches Zeugniß bei ihm, d. h. in ihm.“ Der Gläubige trägt das Zeugniß von Christo in sich selbst, dieß ist der vom Apostel hier aufgestellte wichtige Erfahrungssatz, welcher aller mythischen Erklärung des Evangeliums von Christo spottet. Wir können dabei freilich des objektiven Zeugnisses von Christo auch nicht entbehren, das der Apostel neben dem Zeugniß des Geistes im Zusammenhang eben jener Stelle vielleicht mit den Worten bezeichnen will: dieser ist, der gekommen ist mit Wasser und Blut (d. h. dessen gottmenschliche Person und Wirksamkeit durch den Anfang wie das Ende seines Laufs konstatirt ist, s. Calwer Bibel.¹⁾ Das objektive Zeugniß von Christo bedürfen wir, damit unser Glaube an Ihn seinen geschichtlichen Inhalt habe. Aber an Kraft übertrifft jenes innere Zeugniß sogar noch das äußere, objektive. Denn Paulus sagt 2 Kor. 5, 16. zu Folge seiner Lebensgemeinschaft mit Christo (s. das Vorausgehende) kenne er von nun an Niemanden mehr nach dem Fleisch, und ob er auch Christum gekannt (kennen gelernt) habe nach dem Fleisch (bei jenen verschiedenen Offenbarungen des Herrn, die ihm zu Theil wurden, und durch sie),

1) Doch werden wir bei der Lehre von den Sakramenten noch eine andere mögliche Erklärung dieser Stelle geben.

so doch jetzt nicht mehr; d. h. die innere Lebensgemeinschaft, die er mit Christo habe, sei ihm das sicherste Zeugniß der Realität seines Glaubens an Christum und genüge ihm nun ganz statt jener Offenbarungen. Sollte das nicht auch bei allen andern Gläubigen Statt finden? Gewiß! Paulus sagt Jenes ja im Namen aller Gläubigen („wir kennen von nun an Niemand nach dem Fleisch“ zc., vergl. die Allgemeinheit der Aeußerung 1 Joh. 5, 10.). So sind denn wenigstens die Gläubigen kraft ihrer Lebensgemeinschaft mit Christo der Realität ihres Glaubens gegenüber vor aller Mythik absolut sicher.

Zweiter, exegetischer Theil der Lehre von der Person Christi.

§. 9. Die alttestamentliche Lehre von der Person Christi, zuvörderst im Allgemeinen.

Wenn wir Interesse genug haben, schon aus dem A. Testamente den Inhalt unseres christlichen Glaubensbekenntnisses zu gewinnen, so scheint dem zwar zunächst der Charakter zu widersprechen, den man der alttestamentlichen Offenbarung, wenn man auch eine solche im Allgemeinen gelten läßt, gewöhnlich beilegt, der Charakter der Allmähligkeit und bloßen Vorbereitung zum Neuen Testamente und dessen Offenbarung. Andererseits übersieht man, wenn man dieß als einen Beweis gegen eine alttestamentliche Christologie anführen wollte, daß (wie wir schon in der Apologetik nachgewiesen haben) die alttestamentliche Offenbarung hauptsächlich den Zweck hatte, den Gliedern des Alten Bundes durch den Glauben an den Zukünftigen dasselbe zu gewähren, was die neutestamentliche Offenbarung den Gliedern des Neuen Bundes durch den Glauben an den Gekommenen. Demnach mußte jenen der Zukünftige jedenfalls so geoffenbart

seyn, daß sie Ihn im Geiste voraus erkennen konnten, was Christus selbst z. B. von Abraham Joh. 8, 56. ausdrücklich bezeugt. Weiterhin scheinen zwar folgende zwei Momente gegen eine bestimmtere alttestamentliche Lehre von der Gottheit Christi und speziell von Seiner ewigen und persönlichen Gottheit zu sprechen: erstlich, daß gerade im A. T. die menschliche Genealogie Christi hauptsächlich hervortritt, zweitens, daß auch, wo ein göttlicher Charakter des Messias behauptet scheint, derselbe doch eben nur auf einer Salbung des Messias mit dem Gottesgeiste zu beruhen scheint, so selbst in der Spitze der alttestamentlichen Lehre bei den Propheten, z. B. Jes. 61, 1. ff. Es sind das ungefähr ähnliche Instanzen, wie diejenigen, von denen aus man neuerdings im N. T. Christo bloß den messianischen Charakter beigelegt und im Uebrigen nur Seine volle Geschichtlichkeit dargestellt glaubt. Um so mehr ist es von Werth, zu zeigen, daß schon das A. T. über diese bloß geschichtlich-messianische Auffassung Christi hinausgeht, und die Elemente enthält, aus welchen unser christliches Glaubensbekenntniß sich aufbaut. Speziell dafür, daß wir schon aus dem A. T. Christum als den präexistenten ewigen Sohn Gottes erkennen dürfen, ist es von Wichtigkeit, daß der Abschluß der alttestamentlichen Lehre von Christo durch den letzten Propheten (Maleachi) gerade darin liegt, uns im Messias den Engel des Bundes zu zeigen, der schon im A. T. geschichtlich als das zweite Ich Gottes auftritt (vgl. die Trinitätslehre im 1. Bändchen der Dogmatik).

§. 10. Die alttestamentliche Verkündung und Hoffnung eines gottmenschlichen Messias.¹⁾

Schon das sogenannte Protevangelium (unsere ersten

1) Die messianischen Weissagungen kamen in der Apologetik als Beweis göttlicher Offenbarung vor. Hier interessiert uns ihr Inhalt an und für sich. Gerne aber erinnern wir uns noch von der Apologetik her, wie sich die Weissagungen durch ihre Erfüllung bewährt haben.

Eltern nach dem Fall gegeben) gibt die Idee einer gottmenschlichen Persönlichkeit, indem es einen zum Weibesamen gehörigen Ueberwinder des Schlangensamens in Aussicht stellt: der verheißene Ueberwinder gehört einerseits der Nachkommenschaft des Weibes an (in der Beschränkung freilich auf die edlere Linie dieser Nachkommenschaft, die durch den Gegensatz des Schlangensamens, der ja auch in der Menschenwelt sich findet, angedeutet ist); als Ueberwinder aber des Schlangensamens, ja als Schlangentreter muß er in übermenschlicher, göttlicher Natur gedacht seyn, da ja die menschliche eben durch den Fall zerrüttet war und der Erlösung, Wiederherstellung bedurfte, vgl. 1 Joh. 3, 8. 4, 4. Wenn auch 1 Mos. 4, 1. die lutherische Uebersetzung: ich habe den Mann, den HErrn — nicht richtig ist, so müssen doch jedenfalls derlei Hoffnungen auf Grund des Protevangeliums sich bei den ersten Stammeltern geregt haben. Die den Patriarchen gegebenen Verheißungen von einem Nachkommen, in welchem gesegnet werden sollen alle Geschlechter auf Erden, lassen nur an eine gottmenschliche Persönlichkeit denken, in welcher Solches erfüllt werden sollte: durch keinen Helden oder Weisen oder Philanthropen sind je alle Geschlechter auf Erden gesegnet worden, noch können wir dieß vernünftiger Weise erwarten: am allerwenigsten ist je und kann je in deren Einem Solches geschehen. Daher freute sich Abraham schon 1 Joh. 8, 56. auf den Tag eines Gottmenschen (vgl. Luk. 17, 22. den Tag des Menschensohnes); und wenn der sterbende Jakob 1 Mos. 49, 18. spricht: HErr, ich warte auf dein Heil, so zeigt B. 10., was er sich darunter gedacht hat, nämlich einen Friedefürsten — einerseits aus dem Stamme Juda, andererseits von solcher Heldenkraft und solchen Heldenthaten, daß Ihm die Völker anhangen. Ein allgemeiner Völkerfürst kann nur der göttliche Oberherr seyn. Wenn Mose auf Grund göttlichen Ausspruchs (vgl. 5 Mos. 18, 17—19. mit B. 15.) einerseits einen Propheten, wie ihn selbst, und „aus ihren (des Volkes) Brüdern“ verheißt,

also einen ganz menschlich auftretenden Propheten, von diesem aber zugleich ganz prägnant gesagt ist, daß Er gehört werden solle — bei schwerster Strafe — (vgl. Apostg. 3, 23.), so muß Mose darunter sich einen Propheten gedacht haben, der weit über ihn hinausging. So nahe als ein Mensch Gott treten kann, war schon Mose Ihm getreten: verkündet er nun noch einen höheren Propheten, so mußte er sich diesen demnach, wenn schon einerseits als ihm gleich, andererseits als einen seiner Natur nach über alles bloß Menschliche erhabenen Propheten denken, was auch nach 5 Mos. 18, 17. im Sinne der göttlichen Weissagung selbst lag. — Das durch den Propheten Nathan 2 Sam. 7 dem David mitgetheilte Gotteswort von einem Nachkommen, durch welchen Davids Stuhl und Haus sollte beständig gemacht werden (B. 12—16.), hat wenigstens der erleuchtete Mann Gottes, David selbst, nach B. 19. nicht anders verstehen können, als von einem Menschen, „der Gott der HErr selbst ist.“ Und noch am Abend seines Lebens (2 Sam. 23, 1—7.) versichert dieser erleuchtete Mann: der Gott und Hort Israels selbst, eben der, welcher zu ihm geredet habe, werde als Messias, als gerechter Herrscher unter den Menschen in der Furcht Gottes auftreten (mit dem Sonnenaufgang vergleicht er diesen Auftritt), und damit, fügt er bei, werde sich die Verheißung von der Beständigkeit seines Hauses erfüllen. So liegen auch den augenfälligsten messianischen Psalmen (vgl. Apologetik) lauter Vorstellungen von einer gottmenschlichen Persönlichkeit des Messias zu Grunde. Der Gesalbte des HErrn, dessen ewiger Sohn (Ps. 2, 27.), ist der Erbherr über alle Heiden, der die Widerstrebenden mit eisernem Scepter zerschlägt (B. 9.), und den Sohn soll man ehren, insbesondere mit Furcht, Liebe, Vertrauen, wie den HErrn selbst (B. 10—12.), während eben dieser Sohn B. 6. ächt menschlich auf Zion

1) Vgl. die berichtigte Uebersetzung dieser Stelle in der Göttinger Bibel.

zum König eingesetzt ist, und B. 12. von Seinem Kommen gesprochen wird, überhaupt die ganze Situation den Gesalbten des HErrn in Verhältnissen des irdischen Lebens darstellt, daher auch Vers 7. im Neuen Testamente (Apostg. 13, 33.) auf Seine Auferstehung und 4, 23—31. auf Seine Erhöhung gedeutet werden kann. Ps. 45 heißt Christus einerseits der schönste unter den Menschenkindern, andererseits wird er zwei Male, B. 7. und 8., als Gott angeredet.¹⁾ Ps. 72 gibt gleiche Anschauungen vom Messias; spricht B. 6. einerseits von einem Herabfahren Desselben (vgl. Joh. 3, 13. Eph. 4, 16.), sowie von Seiner die ganze Welt und Zeit umfassenden Herrschaft (B. 5. 7. 8. ff.), bezeichnet ihn aber B. 1. zugleich als des Königs (Salomo) Sohn. Ebenso wird Ps. 110 der Messias dem HErrn selbst, wenn auch nicht durch den gleichen Namen, doch wenigstens durch Prädikate coordinirt, die ihn dem HErrn ganz gleichstellen: zur Rechten des HErrn wird er gesetzt: Kinder werden ihm geboren wie der Thau aus der Morgenröthe: ewig bleibt er Priester und König; andererseits kämpft er hienieden große Schlachten, und der Scepter seines Reichs geht von Zion aus. — Im Ganzen tritt in diesen vier von der königlichen Würde des Messias handelnden Psalmen jedenfalls mehr die übermenschliche Seite des Messias hervor, während in den sogenannten messianischen Leidenspsalmen mehr sein menschliches Bild zu Recht kommt, als z. B. Ps. 16. 40. 22. 69., wiewohl auch hier das menschliche Bild in ein göttliches übergeht, und namentlich Ps. 16 von einer künftigen Lebensherrlichkeit des Leidenden die Rede ist, die wenigstens nach der Ansicht der erleuchteten Apostel (Apostg. 2, 29—32. und 13, 35.) auf die Auferstehung des Gottmenschen zielt, und Ps. 40 von einer Selbstaufopferung dessen, der in besonderem Sinn sagen konnte: „siehe, ich komme: deinen Willen, mein Gott, thue ich gerne, und dein Gesetz habe ich in meinem Herzen.“

1) Vergl. Apologetik.

§. 11. Fortsetzung. (Alttestamentliche Verkündung und Hoffnung des Gottmenschen.)

Gehen wir über zur Prophetie, so bildet hier die Stelle Jes. 4, 2. ein schönes Portal zur allgemeinen prophetischen Verkündung des Messias als Gottmenschen. Einerseits ein Zweig des Herrn und andererseits eine Frucht der Erde soll Israels Hoffnung und künftige Herrlichkeit seyn; „der Zweig des Herrn“ bedeutet offenbar die göttliche, „die Frucht der Erde,“ die menschliche Natur des Messias. — Ein Kind als Immanuel (Gott mit uns) wird sodann Kap. 7 und 8 vom Propheten Jesaja verkündigt, zunächst zwar für die damalige Zeit im weiteren Sinn des Worts, sofern die Geburt und erste Entwicklung eines Prophetenkindes (eben des Erstgeborenen Jesaja's selbst aus der Verbindung mit seiner zweiten Frau, vgl. 7, 3. 8, 18.¹⁾ Terminzeichen und Bürgschaft einer damaligen zeitlichen Errettung war; aber für die Zukunft (s. 8, 8. 10. vgl. B. 18.) im engeren Sinne des Worts; da sollte erst der rechte Immanuel auftreten, und eben, damit dieser einst unter seinem Volke auftreten könnte, blieb dasselbe auch unter den schwersten Nöthen und feindseligsten Angriffen von außen erhalten, wie 8, 8. und 10. erläutert ist: für einen geringeren Zweck wäre es nicht so gespart worden; eben von diesem größeren künftigen Immanuel war der damalige Immanuel, des Propheten erstgeborener Sohn von seiner zweiten Frau,

1) In israelitisch-geschichtlicher Beziehung kann unter der Jungfrau nur eine junge Frau verstanden seyn, die das erste Mal Mutter wird. Denn die Bedeutung Immanuel's im weiteren Sinn ist schlechterdings durch 7, 15. 16. geboten, und obwohl schon durch diese Weissagung 14—16. der Blick auf den rechten Immanuel durchschimmert, wie denn das Moment der Geburt aus einer Jungfrau nur hier erwähnt und von hier auf 8, 8. 10. überzuziehen ist, so muß doch dieser Stelle zunächst ihre geschichtliche Bedeutung für die damalige Zeit gelassen werden: der messianische Gehalt wird erst 8, 8. 10. 18. explicirt.

nur ein Zeichen und Vorbild, s. 8, 18. Ein solcher Immanuel, wie 8, 8. 10. einer gemeint, muß göttliche Macht und Herrschaft haben; aber nicht umsonst wird B. 8. das heilige Land sein Land genannt: hier sollte er menschlich auftreten; eben hier konnte man sagen: hier ist Immanuel. 9, 6. wird sodann in deutlichen Worten gesagt, daß dem Volk des HErrn ein Kind geboren, ein Sohn geboren werden solle, auf dessen Schultern (eben schon, so lange er noch Kind sei) die Weltherrschaft ruhe, und sowohl Seine göttliche als Seine menschliche Natur liegt den Namen zu Grunde, die Er führen soll: „Wunderbar (eine menschliche Erscheinung, die doch wunderbar ist), Berather (setzt ebenso ein menschliches Verhältniß zu Ihm, als Sein höheres Wissen und Können voraus), Kraft-Held (schließt irdischen Heldenlauf, wie göttliche Kraft in sich), Ewig-Vater (abermals die gleiche Verbindung von Begriffen) und Friedefürst.“ Ausdrücklich ist auch in B. 7. bemerkt, daß dieser Fürst Davids Nachkomme und Nachfolger sei, aber in unermesslicher Ausdehnung Seines Reichs und Seiner Herrschaft. Kein Wunder, daß auch schon B. 3. von einer ungemeinen Freude die Rede ist, welche die Erscheinung dieser Persönlichkeit und die Art Seines Waltens bringen werde.

Kap. 11 schildert entsprechend dem 4. Kapitel zunächst B. 1. die davidische Abstammung des Messias, und dann B. 2. die höhere Bewohnung des göttlichen Geistes in Ihm, was zwar an und für sich noch nicht auf die Vorstellung einer gottmenschlichen Person führt, aber jedenfalls auch ein bedeutsamer Beitrag zur Schilderung seiner höheren Natur ist, zumal wenn wir bedenken, daß von einem Ruhen des Geistes nach allen seinen Kräften auf ihm — die Rede ist. Seine menschliche Natur wird abermals B. 3. angedeutet, wenn von seinem Nicken an der Furcht des HErrn (was seinen freudigen Eifer, dem HErrn zu dienen, seine Willigkeit, die göttlichen Rathschlüsse auf's Pünktlichste auszuführen, bezeichnet) die Rede ist, während das B. 4. geschilderte Nichten wieder

Seine höhere Stellung anzeigt. — Der im I. Theil des Propheten Jesaja geschilderte Sohn tritt im II. Theil desselben als Knecht des HErrn auf, s. Kap. 42 ff; aber auch hierbei zeigen sich an ihm die herrlichsten gottmenschlichen Eigenschaften, einerseits Demuth B. 2., Sanftmuth B. 3., Wahrhaftigkeit, Beharrlichkeit in Ausführung göttlichen Willens; andererseits ein Wirken zur Erleuchtung der Menschheit, der Heiden insbesondere, zu deren Befreiung aus dem Kerker der Sünde und Schuld, und zur Ermittlung eines neuen Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen, — was nur ein göttliches Wirken seyn kann. Diese Eigenschaften werden zwar auch hier (B. 1.) zunächst nur davon abgeleitet, daß der HErr Ihm Seinen Geist gegeben hat; auch ist B. 1. und 6. mehr nur sein menschliches Verhältniß zu Gott und seine menschliche Entwicklung hervorgegestellt; B. 19. sehen wir ihn auch schon in seiner ganzen Erniedrigung und Mißachtung. Die Verleihung des Geistes ist aber hier offenbar nicht als Haupt-, sondern als Nebenzug seiner göttlichen Natur (als Accidens) angeführt, der nur im Zusammenhang steht mit Seiner ganzen gottmenschlichen Würde, wie sie bei der von ihm B. 1—4. und 6—7. angegebenen Wirksamkeit nothwendig mit eingeschlossen ist; und auf jene Erniedrigung folgt später Seine Erhöhung und Verherrlichung, s. Jes. 52, 13. 15. 43, 24. 25. kann ohne die Idee einer Menschwerdung Gottes nicht in seiner vollen Tiefe erfaßt werden, wenn immerhin B. 24. bei oberflächlicher Erklärung auch nur auf den Verdruß, den wir Gott mit unsern Sünden machen, und B. 25. auf die alleinige Vollmacht Gottes, Sünden zu tilgen, bezogen werden könnte. 49, 5. 6. entspricht wieder ganz der Stelle 42, 1. ff., und R. 50 u. 53 der Stelle 42, 18. 19. 43, 24. 25. Dort die gottmenschliche Entwicklung und das gottmenschliche Wirken des Messias, vgl. auch 50, 4., ebenso die schon 42. gerühmte Standhaftigkeit des Knechts des HErrn in der Befolgung und Durchführung göttlichen Willens; dann 50, 6. ff. und 53 seine Verschmähung und

Bedeckung mit Schmach und Schmerzen an der irren Schafe Statt; aber eben 52, 13., 53, 8. 10—12. folgt auch Seine Verherrlichung und Sein göttlicher Lohn. Zwischenhinein 52, 7. die bestimmte Versicherung an Israel: dein Gott ist König — vgl. 54, 5.: der dich gemacht hat (dein Schöpfer), ist dein Mann (deutet das nahe Verhältniß zu Gott in Christo an), und dein Erlöser der Heilige in Israel, der aller Welt Gott genannt wird; vgl. auch schon 45, 17. 55, 3. ist von einem Davids-Sohne die Rede, in welchem die dem David gegebene Gnadenverheißung (vgl. 2 Sam. 7) gewiß gemacht, d. i. erfüllt wird mittelst eines ewigen Bundes, der durch ihn zwischen Gott und den Menschen gestiftet wird; derselbe wird B. 4. einerseits als menschlicher Zeuge Gottes unter den Leuten, andererseits als göttlicher Völkerrüst und Gebieter dargestellt. Aus Bethlem Ephrata soll nach Mich. 5, 1. derjenige kommen, der in Israel Herr sei, deß Ausgang von Anfang und von Ewigkeit her gewesen ist.¹⁾ Welch merkwürdige Vorausverkündung der menschlichen Abstammung deß, der doch ewiger Abstammung sich berühmen konnte! Bei Jeremia und Ezechiel wird Israels künftiger großer König einerseits geradezu David benamst, als dessen Nachkomme, s. Jer. 30. 9. Ezech. 34, 23. 24. 37, 24. 25., andererseits heißt Sein Name bei Jeremia 23, 6. 33, 16.: Herr, der unsere Gerechtigkeit ist, und mit Ezech. 34, 23. vgl. das Wort B. 11.: Ich will mich meiner Heerde selbst annehmen. Daniel sieht eines Menschensohn als den, dem das Reich gegeben wird, und bei Sacharja wiederum werden 3, 8. 9. demjenigen, der B. 8. als Zemach, als Sprosse des Menschengeschlechts aufgeführt wird, B. 9. sieben Augen, d. h. die Augen der göttlichen Allwissenheit, beigelegt; auch wird ihm 6, 12. 13. die Erbauung eines Tempels zugeschrieben, der nicht von Holz und Stein ist; ebenso wird derjenige, der nach 9, 9. zuerst in menschlicher Niedrigkeit nach Zion kommt, B. 10.

1) Vgl. die Erklärung dieser Stelle in der Apologetik.

als Stifter und Inhaber einer Universalherrschaft bezeichnet. Endlich weist der Prophet Maleachi 3, 1. auf ein Auftreten des Bundesengels oder Bundesmittlers unter seinem Volke in derselben Weise hin, wie zuvor ein anderer Engel, der Wegbereiter und Vorläufer, auftritt — nach menschlicher Weise; andererseits ist derjenige, vor welchem dieser Vorläufer vorausgeht, eben der, der ihn sendet, ja der Bundesengel wird hier mit dem HErrn, den das Menschenherz sucht, auf's Genaueste parallelisirt.

So ist denn Christus schon im N. Test. so deutlich als der Gottmensch bezeichnet, daß ein neuerer Dogmatiker sogar behaupten will, Christus habe sich nicht unmittelbar durch Kundthung seines Vaters, sondern eben nur aus den Weissagungen des N. Test. als den Sohn Gottes erkannt. Dieß halten wir zwar nicht für richtig, aber jedenfalls liegt es nach dem Bisherigen auf offener Hand, daß schon im N. Test. die göttliche Natur des Messias im engsten Sinn des Worts verkündet ist. Eben jener Bundesengel auch, der nach der Weissagung zuletzt ganz menschlich auftreten soll, ist im N. Test. oft genug als eins mit Gott, und doch als persönlich von Ihm unterschieden, geschildert; s. Apologetik u. den folgenden §.

§. 12. Alttestamentliches Kommen des Gottmenschen.

Nicht bloß verkündet ward der Gottmensch schon im Alten Testamente, wie aus dem Bisherigen ersichtlich, sondern auch ein alttestamentliches Kommen des Gottmenschen selbst fand schon Statt. Die Schrift heißt uns die ganze alttestamentliche Zeit als eine Zeit des Kommens des Sohnes Gottes betrachten. „Christus, da Er in die Welt kommt, spricht Er 2c.“ — so lesen wir Ebr. 10, 5., und finden dann als das, was Er in die Welt kommend spricht, ein alttestamentliches Psalmwort aus Ps. 40 angeführt. Ebr. 1, 6. lesen wir ähnlich: da Er (der Vater) einführet den Erstgeborenen in die Welt, spricht Er 2c., und es wird dann wieder ein Psalmwort (aus Ps. 97)

angeführt. Ebenso heißt es Joh. 1, 9. wörtlich: das wahrhaftige Licht, welches alle Menschen erleuchtet, war kommend in die Welt, — wann anders, als im A. Test.? Ferner ist 1 Kor. 10, 4. von einem geistlichen Fels die Rede, welcher dem Volk Israel in der Wüste mitfolgte, und aus welchem sie tranken, und gesagt: „welcher war Christus.“ Eben schon durch die Vorauskündigung kam Christus im A. Test. Noch bestimmter wird dieß aufgesagt, wenn 1 Petr. 1, 11. von einem Geist Christi die Rede ist, der in den Propheten und also auch in einem David war, und zuvor bezeugte „die Leiden, die in Christo sind, und die Herrlichkeit danach.“ Christus kam im A. T., indem Sein Geist die Propheten belebte und beseelte und Ihn voraus bezeugte, ja Christus hat sich in den Propheten durch seinen Geist voraus dargestellt; und je klarer und bestimmter die Weissagung von Christo wurde, ein desto völligeres Kommen desselben — im Geiste, in der Weissagung fand Statt.¹⁾ Allein noch ein persönlicheres Kommen des Gottmenschen gab es im A. Test., worauf eben besonders 1 Kor. 10, 4. hindeutet. Wir sind hier an die alttestamentlichen Theophanיעen erinnert, z. B. in der Wüste vgl. 2 Mos. 16, 10 ff. 24, 15—17., sowie an das alttestamentliche Wohnen Gottes unter Seinem Volke, vgl. 2 Mos. 25, 21. 22. 40, 34—38.²⁾ In diesen Theophanיעen und in diesem Wohnen und Sichbezeugen Gottes unter Seinem alttestamentlichen Bundesvolke haben wir um so mehr eine alttestamentliche Vorbereitung auf das Kommen des Sohnes Gottes in die Welt, — ein Kommen des Gottmenschen selbst in vorläufiger Weise (man erinnere sich immer an 1 Kor. 10, 4.!).

1) Die Weissagung wird ja zunehmend bestimmter eben auch in Bezug auf die Person Christi nach seiner göttlichen und menschlichen Abstammung; vgl. oben und die Apologetik.

2) Wie wenig wir Ursache haben, um philosophisch-sublimere Begriffe von Gott willen auf die Thatsächlichkeit dieser Theophanיעen und dieses Wohnens zu verzichten, hat die Apologetik und Dogmatik 1. gezeigt.

zu erkennen, als doch auch der vorchristlichen Zeit Etwas vom Heil in Christo vorausbeschieden seyn mußte, und als, wie es 1 Petr. 1, 20. heißt, das Lamm von ewigen Zeiten voraus versehen ist; vgl. 1 Kor. 2, 7. und ähnliche Stellen (s. auch Offenb. Joh. 13, 8.¹) Eben 1 Petr. 1, 20. 21. ist es zwar auch betont, daß das voraus versehene Lamm erst in den letzten Zeiten geoffenbart sei, und daß die, welche in den letzten Zeiten leben, um deren willen dieß geschehen, dießfalls ein Privilegium haben; vergl. B. 12. 10. 11., auch Luk. 10, 24.: der Unterschied zwischen dem Alten und Neuen Bund soll also nicht aufgehoben werden. Aber auch ein Paulus rühmt nicht bloß die Vorausverkündigung Christi Röm. 1, 2. 16, 26., sondern auch 9, 4. 5. die Gnadengegenwart Gottes im A. Test. und das damalige Kommen Christi. Und zwar war es in der bestimmtesten Hinsicht ein Kommen Christi, ein Kommen des Sohnes Gottes. Der erscheinende Gott wird im A. Test. vom Richterscheinenden stets unterschieden und andererseits wiederum dem Wesen nach mit ihm identisch gesetzt, was namentlich auch vom Bundesengel gilt, wie wir im 1ten Bändchen der Dogmatik in der Trinitätslehre ausgeführt haben. Es war der eingeborne Sohn Gottes, welcher unter Seinem Volke wohnte und erschien,²) der, welcher nachmals Christus heißt (1 Kor. 10, 4.). Es war nun zwar mehr die göttliche Seite des nachmaligen Gottmenschen, welche sich in diesen Theophanieen darstellte, weil ja eben noch keine Menschwerdung erfolgt war und nur in allerlei sinnlichen Medien die Erscheinung Statt fand. Und doch müssen wir auch der menschlichen Natur des Gottmenschen

1) Wo zwar die betreffenden Worte auch anders bezogen werden können, doch auch der Sinn zulässig ist: „in Gottes Rath — erwürget war 2c.“

2) Das Verhältniß unserer Ansicht zu der andern, welche den alttestamentlichen Bundesengel einen erschaffenen Engel oder den Sohn Gottes in Engelsnatur seyn läßt, haben wir auch schon im 1. Bändchen erläutert.

einen Antheil an dem alttestamentlichen Kommen Christi zuschreiben. Denn in der Zeit des A. Test. ward das heilige Blut zubereitet, aus welchem die Menschheit Christi entstehen sollte. Von den Vätern stammte ja Christus nach dem Fleische, Röm. 9, 5. vgl. 1, 3. Es ist in dieser Beziehung die heilige Geschlechtslinie merkwürdig, welche von Adam an bis auf Christus sich erstreckt, und die heiligen Schriftverfasser finden es daher der Mühe werth, die evangelischen Schriften mit zwei Geschlechtstafeln Jesu zu eröffnen. Es ist dabei nur nicht zu übersehen, daß es sich dabei keineswegs um bloß physische Abstammung handelte, sondern auch um geistliche. Daher setzte sich diese Linie nicht in Abrahams Sohn nach dem Fleische (Gal. 4, 23.), sondern in dem fort, der nach dem Geist geboren war (B. 29. vgl. Röm. 9, 8.). Andererseits wurden mehrere nicht dem Volk Israel angehörige Personen, wie Rahab und Ruth, um ihres Glaubens willen jener heiligen Linie auch einverleibt. Eben diese heilige Linie selbst war freilich auch keine ununterbrochene; sie stellte sich hauptsächlich in gewissen Repräsentanten (wie Abraham, David 2c.) dar; aber durch solche Repräsentanten war die ganze Linie geheiligt und wurden auch die Lücken ausgefüllt. — Nach beiden Seiten zugleich, der göttlichen wie der menschlichen, wurde das Kommen Christi im A. Test. vorbereitet durch Seine persönlichen Vorbilder, wie z. B. David, der namentlich in seinen Leiden die menschliche Seite jenes Vorbilds vertritt, während er doch auch als König den künftigen großen König vorbildete. An Einem Beispiel zeigt die Schrift hauptsächlich, wie auch die göttliche Natur Christi in solchen persönlichen Vorbildern voraus abgebildet und dargestellt war im A. Test., am Beispiel Melchisedeks, weil dieser, obwohl an sich keineswegs eine überirdische Erscheinung, doch „ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlecht, ohne Anfang der Tage und Ende des Lebens auftritt,“ vgl. Ebr. 7, 1 ff. — Nachdem so das Kommen Christi im A. Test. vorbe-

reitet war, kam Er in völliger menschlicher Natur als menschengewordener Gottessohn selbst.

S. 13. Ueberblick über die neutestamentliche Lehre von der Person Christi.

Nicht blos der Rationalist und Schleiermacherianer machen es uns streitig, wenn wir im Neuen Testamente die altgläubige Vorstellung von der Person Christi, als dem ewigen, präexistenten Sohn Gottes, der aber die Menschheit angenommen, finden wollen. Wie wir bereits mehrfach darauf hingewiesen haben, so ist's überhaupt ein Charakterzug der modernen Theologie, im Drängen auf Geschichtlichkeit des Lebens Christi und unter dem Wiedereindringen eines mehr als rationellen, eines offenbar rationalisirenden Elements, das sich alle Schwierigkeiten der Vernunft, wie die Trinität und die Einheit zweier Naturen, einer göttlichen und menschlichen, in Christo, vom Halse schaffen will, — den bestimmten Inhalt des altchristlichen Glaubensbekenntnisses dran zu geben und sich auf halbe Vorstellungen, wie schon früher die der Arminianer, noch früher die der Halb-Arianer oder auch der Sabellianer waren, zurückzuziehen. Man betont deswegen auch im N. Test. mit besonderem Nachdruck den vollen geschichtlich-menschlichen Charakter, den Jesus in der evangelischen Geschichte offenbar zeigen soll, insbesondere den blos messianischen Charakter, den er bei den Synoptikern (den drei ersten Evangelisten) an sich trage, und findet neuerdings selbst den Evangelisten Johannes hiezu ganz einstimmig, indem man einerseits die Aussagen Christi selbst über sich von der Auffassung des Evangelisten (namentlich von dessen Logoslehre) scheidet, und andererseits solche Aussagen Christi, welche der altgläubigen Vorstellung von Christo noch zu günstig sind, von einem Farbentone herleitet, den die Uebersetzung und Darstellung der Worte und des Lebens Christi durch den Evangelisten seiner Gestalt gab. Indem man sodann auch bei

Paulus die Lehre von einem bloßen Inwobnen der Gottheit in Christo vorherrschend findet, meint man, hiemit ungefähr den Ausdruck gefunden zu haben, in welchem sich die ganze neutestamentliche Lehre von Christo zusammenschließen dürfte. Hiegegen müssen wir nun zunächst geltend machen, was wir schon in der Apologetik gegenüber vom Rationalismus erörtert haben, daß wir kraft der Inspiration der Apostel sowohl eine Ausscheidung verschiedener Lehrelemente im Lehrbegriff eines Apostels selbst (als ob z. B. das nicht auch gültige Lehre des Apostels Paulus wäre, wenn er Kol. 1 vgl. Ebr. 1 Christo Präexistenz zuschreibt), als auch eine Disharmonie zwischen den Evangelisten und Aposteln unter einander, und endlich eine Differenz Christi und Seiner Apostel (als ob diese über Seine Worte ungebührlich hinausgegangen wären) nicht anerkennen können. Das Letztere um so weniger, als den Aposteln des Herrn eben dazu der Geist gesendet ward, um die Lehre Christi nach Seinem Hingang noch weiter zu entwickeln und namentlich das vollends herausstellen, was eben erst Sein Hingang vollends klar machte, die Lehre von der göttlichen Person Christi sowohl als von der Erlösung Joh. 14, 20. 16, 23. Im Uebrigen muß eben unsere exegetische Untersuchung zeigen, ob wir die alte christliche Vorstellung von Christo als biblisches, speziell neutestamentliches Resultat festhalten können, wobei wir allerdings zum voraus deren biblische Sicherheit proklamiren.

S. 14. Die geschichtliche Persönlichkeit und menschliche Entwicklung Jesu: a) Seine Jugendgeschichte insbesondere.

Die Erscheinung des ewigen Sohnes Gottes im Fleisch, welche uns das Neue Testament verkündet, heftet sich allerdings zunächst an eine wahrhaft geschichtlich bestimmte Persönlichkeit. Vgl. Joh. 20, 31. („Jesus — der Christus“). Markus beginnt sein Evangelium vom Sohne Gottes mit dessen Vorläufer, will also auch den Sohn Gottes selbst

als eine geschichtliche Erscheinung darstellen. Matthäus und Lukas geben genaue Genealogieen über die menschliche Abstammung Jesu, und Lukas insbesondere bezeichnet 3, 1 ff. den Auftritt des Täuflers, des Vorläufers Jesu, ganz genau chronologisch, offenbar mit einem Absehen auf Jesum selbst. Diesen Jesum, verkündet Petrus am Pfingstfest, hat Gott auferweckt und erhöht, und schließt: so wisse nun das ganze Haus Israel gewiß, daß Gott diesen Jesum, den ihr gekreuzigt habt, zu einem Herrn und Christ gemacht hat. Paulus verkündet ebenso Röm. 1, 3. 4. denjenigen, der nach dem Fleisch Davids Sohn ist, als erwiesenen Sohn Gottes, vgl. 9, 5. Eben an dem Umstand, daß eine bestimmte geschichtliche Persönlichkeit zugleich wahrhaft göttliche Persönlichkeit seyn sollte, und umgekehrt, heftete sich von Anfang an am meisten Widerspruch. Joh. 7, 27. 8, 53. vgl. Luk. 2, 34. Daher Jesus selbst auf diesen angeblichen Widerspruch immer genau Rücksicht nimmt 7, 28. 29. 8, 56. 58. Die menschliche Entwicklung Jesu stimmt mit dem allem ganz überein. S. Luk. 2, 40. 52. Auch was hier Außerordentliches von Jesu angegeben ist, führt noch nicht mit Nothwendigkeit über eine rein menschliche Entwicklung Jesu hinaus (wie, um dieß gleich hier zu bemerken, weiland die Tübinger Theologen im Gegensatz gegen die Gießener meinten), sondern zeigt nur eine ideale menschliche Entwicklung. Sonst ist die Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi gerade hier nach ihren drei Bestandtheilen bezeichnet: Er ward stark am Geist, hatte also einen menschlichen Geist; seine menschliche Seele zeigt sich in der Gewinnung von Klugheit und Verstand, die freilich bei ihm auch nur höhere Richtung nahmen und wenigstens eben unter derjenigen Leitung des Geistes standen, welche die normale Entwicklung des Menschen immer mit sich gebracht hätte; endlich wird auch das Wachsen an Alter, d. h. am äußern, leiblichen Menschen, somit auch eine vollständige leibliche Natur von ihm prädicirt. Die ganze Vollständigkeit menschlicher Natur ist hier gleich von vorne

herein in der Entwicklung Jesu angezeigt. Zwar eben auch in seiner Jugend schon durchbricht das Göttliche in ihm die Schranken der Menschheit momentan, wie die merkwürdige Scene im Tempel im zwölften Jahre Jesu anzeigt.¹⁾ Wir verstehen unter jenem Durchbruch des Göttlichen, der hiebei Statt fand, weniger die ungemeine Verständigkeit und Weisheit, die Jesus zeigt, die nur relativ, im Verhältniß zu andern Kindern, außerordentlich war, und die im Falle normaler menschlicher Entwicklung auch bei einem andern Kinde hätte Statt finden können. Wir verstehen vielmehr unter jenem momentanen Durchbruch des Göttlichen in Ihm — schon in Seinem zwölften Jahre — theils das höhere Bewußtseyn, das ihm nun aufgeht, wie er es ausspricht in den Worten: muß ich nicht seyn in dem, das meines Vaters ist? — theils das höhere Ausnahmeverhältniß, in das sich Jesus zu Seinen Eltern stellt, indem Er im Tempel zurückbleibt — wider Wissen und Willen Seiner Eltern, welches beides hier ja auch der Berichtigung bedurfte. Doch zeigt sich das Aechtmenschliche Jesu auch hiebei an dem Zuhören und Fragen Jesu.²⁾ Die ächt menschliche Entwicklung bekommt auch hernach stets wieder ihr Recht: Jesus geht nach jener Scene mit seinen Eltern hinab nach Nazareth und ist ihnen unterthan. Hier wächst er auch in der Verborgenheit als ein unscheinbares Reis auf, an welchem sich das im engeren Sinne Göttliche wenig bemerklich machte, und heißt darum Nazarenus (von hebr. Nezer, d. i. Reis, wie ihn schon die Propheten mit Rücksicht auf

1) Dieß Durchbrechen des Göttlichen in der irdischen Entwicklung Jesu, und namentlich hier, wird andererseits (wie z. B. von dem Reformirten Ebrard) auch wieder bestritten, und trotz der Gottmenschheit Jesu der Ausgang des höheren Bewußtseyns Jesu (mit Einrechnung der einmal gesetzten sündlosen Natur Jesu) ganz natürlich erklärt, was eine andere Einseitigkeit gegenüber der obgenannten ist.

2) Denn die künstlichen Abbildungen dieser Scene, wo Jesus als Lehrer erscheint, sind wider den Text,

seine erste unscheinbare Entwicklung verkündigen, 3. B. Jes. 11, 1. 53, 2., ward daher (Luk. 3, 23.) auch nur gehalten für einen Sohn Josephs. So vollständig war seine menschliche Entwicklung zunächst in seiner Kindheit.

S. 15. Fortsetzung (die menschliche Entwicklung Jesu): b) der menschliche Wandel Jesu auf Erden.

Ein Johannes hatte ihn freilich schon vor seiner Taufe und der bestimmten Offenbarung über Seine Gottheit, die ihm aus Veranlassung derselben (vor und bei ihr, s. Joh. 1. 33.) zu Theil wurde, als den viel Höheren erkannt (Matth. 3, 14.), was immerhin auf etwas Besonderes schließen läßt, das aufmerksamen Beobachtern schon in jener Jugendperiode Jesu sich aufdrängte und aufschloß; aber doch zeigt die Nothwendigkeit jener besondern Offenbarung über die Person Christi bei Johannes für den Zweck, Ihn als das, was er war, zu erkennen, — daß in der Erscheinung Jesu bis dato das Menschliche vorgeschlagen hatte. Auch die Versuchung Satans in der Wüste, welche nach der Taufe stattfand, ist nicht nur ein Beweis, wie bei ihm das Göttliche durch das Menschliche verhüllt war, weil sonst Satan sich nicht mit solchen Versuchungen an ihn gewagt haben könnte, sondern, wie die gesammte Versuchlichkeit Jesu (Ebr. 4, 15.), die wir auch später wahrnehmen, ein Beweis der Aechtheit seiner menschlichen Natur. Allerdings, gleichwie von der Offenbarung bei der Taufe an (Joh. 1, 33.) der Vorläufer Jesu ihn bestimmt als den, der er war, erkannte und verkündete, ebenso tritt Jesus selbst von seiner Salbung mit dem heiligen Geiste bei seiner Taufe an — im bestimtesten Bewußtseyn Seiner höheren Würde auf (s. gleich den Vorgang, Joh. 1, 35—51.). Allerdings ist bei Jesu die menschliche Möglichkeit, daß er versucht würde, nie zur That geworden. Und doch auch jetzt ist Sein Wandel drei Jahre hindurch unter Seinem Volke ein ächt menschlicher, wir mögen Ihn sehen auf der Hoch-

zeit zu Cana, oder eifernd um Seines Vaters Haus (und lehrend) im Tempel, unter vier Augen mit Nikodemus und mit der Samariterin, im Kreise Seiner Jünger, mit deren Unterweisung beschäftigt, auch im stillen Stübchen zu Bethanien, oder umgeben von einer Volksmenge, die Seinen Worten lauscht, Seine Thaten sieht und Ihn zum König machen will, und dann von Pharisäern und Schriftgelehrten, die Ihm aufslauern und mit denen Er zu disputiren hat; wir mögen Ihn ferner erblicken zu Capernaum in der Schule oder am Meeresufer diesseits oder jenseits, auf dem Berge oder in der Wüste, oder auf einem Gang durchs Aehrenfeld, — auf Seinen Rundreisen in Galiläa, oder wieder zu Hause in Capernaum, an den Grenzen Tyri und Sidon, oder in Peräa; wir mögen Ihn ferner finden schlafend im Schiffe, oder wachend eine ganze Nacht hindurch auf dem Berge, müde am Jakobsbrunnen, oder in reicher Thätigkeit begriffen, als Arzt (vgl. die hiebei gebrauchten Mittel, Mark. 7, 33. 8, 23. Joh. 9, 6.), Speisegeber (vgl. die auch hiebei ganz menschlich getroffenen Anordnungen), oder Lehrer (Matth. 5 ff. Luk. 12, 1 ff.), hungernd (wie schon in der Versuchungsgeschichte, auch Mark. 11, 12.) und fastend (vgl. Matth. 17, 21.) oder (Matth. 11, 19.) essend und trinkend, ja an der Tafel (vgl. Luk. 7, 36 ff. Joh. 12, 2.); wir mögen entdecken, daß Er freudig im Geiste (Luk. 10, 21.) ist, oder wahrnehmen, daß er trauert und weint (z. B. über Jerusalem, — mit Maria und Martha), wohl auch ergrimmt über die Verstocktheit der Schriftgelehrten und Pharisäer (Mark. 3, 5. vgl. Matth. 16, 3.) und die Unbußfertigkeit mancher Städte, sowie über die Macht der Sünde und des Todes überhaupt (am Grabe des Lazarus); wir mögen sehen, wie Sein Herz voll Danks ist, z. B. Joh. 11, 41. 42. Matth. 11, 25., oder wie Er seufzt, z. B. Mark. 7, 34. auch Mark. 8, 17. 18. Matth. 17, 17.; Er mag sich erschüttert, z. B. Joh. 12, 27. 13, 21. (in der Seele und im Geiste), oder gelassen, wie Joh. 18, 4 ff., darstellen; wir mögen Ihn in ruhiger Betrachtung antreffen, wie

gegenüber vom Gotteskasten und bei einem Seiner letzten Besuche des Tempels, oder im Gebet kämpfend, wie am Oelberg, — zögernd, Seinen letzten Gang nach Jerusalem anzutreten, weil Seine Stunde nicht gekommen, wohl auch, weil Er des Willens Gottes noch nicht genugsam versichert war (wie Joh. 7, 1 ff.) oder sich muthig dazu anschickend (wie Luk. 9, 51., wo wörtlich der Ausdruck sich findet: Er steifte sein Angesicht, zu gehen nach Jerusalem, vgl. Jes. 50, 5. 7. 13, 22., Mark. 10, 33. Matth. 20, 18. Luk. 18, 31. vgl. Joh. 11, 9. 10.) — zögernd auch aus demselben Grunde mit Seinem letzten Schritt (Joh. 10, 39. 11, 54.) oder (vgl. Joh. 12, 12. mit B. 23. 27. 31. 13, 1. 14, 31. 17, 1. 18, 8. 11.) fest entschlossen; wir mögen Ihn endlich am Kreuze hängend sehen und Ihn rufen hören: „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!“ — sodann sterbend (zum Zeugniß floß Blut und Wasser heraus), oder wieder erstanden und, zum Zeugniß, daß Er kein Geist sei, sondern Fleisch und Bein an sich trage, Seine Kreuzeswunden zum Bestasten darbietend, ja Fische und Honig essend.

Bei diesem ganzen menschlichen Bezeugen und Wandeln Jesu tritt die Vollständigkeit Seines menschlichen Wesens und Lebens nach Leib, Seele und Geist auf die mannigfaltigste Weise zu Tage: insbesondere ist klar zu ersehen, wie wenig Seine Menschheit bloß auf den Leib zu beschränkt ist; ¹⁾ aber auch die menschliche Seele allein, ohne den menschlichen Geist, Ihm zuzuschreiben, als hätte das Göttliche in ihm den menschlichen Geist vertreten, sind wir nach dem Bisherigen keineswegs berechtigt: wenn Jesus sich freut über die Missionswirksamkeit Seiner Jünger (Luk. 10, 21.), so freut Er sich im Geiste; und auch in Seiner betenden Gemeinschaft mit Seinem himmlischen Vater bethätigt sich stets eben auch dieß Element Seines menschlichen Wesens und Lebens.

1) Von solchen irrigen Vorstellungen werden wir später noch ein Wort reden.

Im Zusammenhang mit diesem betenden Verhältniß Jesu zu Gott haben wir überhaupt Sein ganzes untergeordnetes Verhältniß zu Ihm, wie es sich im Hören und Achten auf den Willen Seines himmlischen Vaters nach der Weise eines Knechts und Schülers ausdrückt, aber auch sonst ausgesprochen ist, in's Auge zu fassen. Nicht blos im Alten Testamente, wie wir oben fanden, wird Jesus als ein solcher Knecht und Schüler dargestellt (vgl. namentlich Jes. 50, 4. 5.), sondern auch im Neuen Testament wird Er so genannt (mit Anführung der alttestamentlichen Stelle Matth. 12, 18. vgl. Apostelg. 3, 13., wo auf den griechischen Ausdruck für Kind, entsprechend dem Knecht, zu achten ist), und Christus selbst spricht: „wie ich höre, so rede ich“ s. Joh. 8, 26. 28. vgl. 12, 49. 50. In den zwei ersteren Stellen ließe sich zwar das Hören auf das im Himmel unmittelbar vom Vater kraft Seiner Sohnschaft Gehörte, oder auf die schon bei Seinem Herabkommen vernommenen Aufträge beziehen; aber in den zwei andern Stellen erstreckt sich dieß Hören (laut den gewählten Sprachformen) bis auf die Gegenwart, und in allen Fällen zeigt es sich als ein durch Seine Menschheit vermitteltes Hören. Sonst ist jenes untergeordnete Verhältniß Jesu auch ausgesprochen in dem Mangel der Allwissenheit und der absoluten Vollmacht (Matth. 20, 23. vgl. Apostelg. 1, 7. Mark. 13, 32. vgl. 11, 13., überhaupt Joh. 10, 29. 14, 28. vgl. Joh. 5, 19 ff.).

Es war auch nach allem Bisherigen keineswegs blos menschliche Gestalt, die Jesus an sich trug, wie man irthümlich oft (Röm. 8, 3.) deutet.¹⁾ Der Vorstellung der wahrhaften Menschheit Jesu während seines irdischen Wandels könnte nur Weniges nachtheilig zu seyn scheinen, etwa z. B. was Jesus (Joh. 4, 32. 34.) von Seiner Speise sagt; aber dieß ist ethisch, nicht physisch zu ver-

1) Hier ist von sündlicher Gestalt Jesu die Rede nur im Gegensatz gegen einen sündlichen habitus, den man ihm schon hat angedichten wollen,

stehen: oder z. B. die geheimnißvolle Art und Weise, wie Jesus hie und da Seinen Feinden entweicht (Luk. 4, 30. Joh. 10, 39.); aber Seine göttliche Hoheit (vgl. 18, 6.) klärt uns über solche Vorgänge, unbeschadet Seiner Menschheit, vollständig auf. Nur die Verklärung auf dem Berge und dann nach Seiner Auferstehung Sein geheimnißvolles Erscheinen und Wiederver Verschwinden bilden einen Unterschied von seinem gewöhnlichen menschlichen Seyn und Wesen, ohne daß aber auch in diesen Fällen sein menschliches Seyn aufgehoben worden wäre. Hier wurde eben nur die Gestalt verändert, nicht das Wesen. Denn noch auf dem Throne der Herrlichkeit sieht ihn Stephanus entsprechend dem Daniel'schen Gesicht (Dan. 7, 13.); als Menschensohn, ebenso der Seher Johannes (Offenb. 1, 13. vgl. Joh. 6, 62., das Bild vom Lamm 5, 6.); ja selbst als zukünftiger Richter bleibt er dieß (Apostelg. 17, 31. Joh. 5, 27. vgl. Offenb. 1, 7. Sacharja 12, 10.).

Die apostolischen Zeugnisse stimmen mit dem Bisherigen vollkommen überein. Wir haben sie schon bisher einfließen lassen, und machen nur noch auf Ebr. 2, 14. 17. 1 Joh. 4, 2 ff. 1 Petr. 4, 1. Apostelg. 10, 41. 1 Tim. 2, 5. 3, 16. Joh. 1, 14. als besonders gewichtige Zeugnisse aufmerksam. Wir haben dabei den Ausdruck „Fleisch“ zu erörtern, mit welchem oft die Menschheit Jesu bezeichnet wird (vgl. Röm. 8, 3. Kol. 1, 22.). Eben aus dieser Bezeichnung der menschlichen Natur Jesu hat man unter Vergleichung von Kol. 2, 9. schon öfters ihre Unvollständigkeit folgern wollen, als hätte Jesus nur einen menschlichen Leib gehabt. Wie wir aber die genannten Ausdrücke anzusehen haben, zeigen eben Stellen, dgl. die lezt angeführten (vgl. 1 Petr. 1, 24. Jes. 40, 6 ff.), hinreichend an. Nämlich sie sollen und wollen nichts anderes bezeichnen als die Hinfälligkeit und Schwachheit der menschlichen Natur, wie sie theils an sich in ihrem irdischen Zustande vorhanden, theils in Folge der Sünde eingetreten ist, und sonach in der Anwendung auf Christum, daß Er die menschliche Natur mit allen ihren irdi-

schen, auch mit den aus der Sünde entspringenden Schwachheiten an sich getragen habe. Da sich diese Schwachheiten namentlich an die Leiblichkeit des Menschen heften, so deutet der Ausdruck „Fleisch“ von der menschlichen Natur Jesu allerdings besonders auch auf die leibliche Natur Jesu hin. Aber, daß Jesus nur eine menschliche Leiblichkeit an sich getragen hätte, folgt weder aus der Bezeichnung „Fleisch“, noch aus Kol. 2, 9., wo eben nur gesagt seyn soll, daß sich die Menschheit Jesu auch bis auf die Leiblichkeit erstreckt habe. Nur das ergibt sich, daß Jesus nicht nur die unverklärte menschliche Natur, sondern auch die gefallene — mit Ausnahme der Sünde selbst — an sich trug.

§. 16. Fortsetzung. Das Normal-Ideale der Menschheit Christi. ¹⁾
(Christus „Menschensohn“).

Das in der Ueberschrift Angedeutete ist schon an der Menschheit Jesu selbst die andere Seite, die sie der Betrachtung darbietet. Denn allerdings zeigt Jesus bei seinem ganzen menschlichen Wesen und Leben zugleich die reinsten, begabtesten, vollendetsten Menschheit. Weit entfernt, daß Ihn Jemand einer Sünde zeihen konnte (Joh. 8, 46.), ist Er als der Heilige Gottes von allen Sündern abge sondert (Ebr. 7, 26.) und mit allen menschlichen Tugenden geschmückt, die sich denken lassen (vgl. schon Ps. 45, 3 ff. B. 8., sodann Matth. 11, 29. vgl. mit 1 Petr. 2, 9.). Wir mögen Ihn in einem Moment Seines Lebens betrachten, in welchem wir auch wollen, — wir können auch keinen Schatten von Fehler und Sünde an Ihm ent-

1) Ein neuerer Dogmatiker (Ebrard) nennt dieß das Pleromatische an der Menschheit Jesu, woran wir nur zu mißbilligen haben, daß er den Ausdruck aus Kol. 1, 19. 2, 9. schöpft, da dort von der Fülle der Gottheit, nicht Menschheit in Christo die Rede. Es hängt dieß aber damit zusammen, daß der genannte Dogmatiker die Fülle der Gottheit eben nur in der Fülle der Menschheit sich darlegen läßt.

decken. Nun aber kann nur ein guter Baum gute Früchte bringen: während beim Menschen sonst die faulen Früchte auch auf einen faulen Baum hinweisen (vgl. unsere Lehre von der Sünde), beweisen die Früchte des Geistes, die Jesus allezeit brachte, die vollkommene Güte Seiner menschlichen Natur, so daß wir auch Sein Inneres uns nicht von der Sünde inficirt denken können; — daß wir Ihn auch von Geburt aus ohne Sünde und selbst ohne sündliche Zuständlichkeit denken müssen, ist eine weitere dogmatische Folgerung, die wir später bei der Lehre von der Erlösung machen werden, sofern wir nämlich diese aktuelle Sündlosigkeit nicht ohne die Möglichkeit dazu und diese nicht ohne reine Unzuständlichkeit, die, wie bei Adam vor dem Fall, stattfand, denken können. Aber nicht bloß frei von der sonstigen menschlichen Sündhaftigkeit zeigt sich Jesus, sondern auch frei von der sonstigen menschlichen Beschränktheit der Gaben und Kräfte. Unsere Schwachheit hat Er wohl auf sich genommen (Matth. 8, 17.); aber Seine eigene menschliche Natur vereinigte Alles, was menschliche Gaben und Kräfte heißen mag, in sich. Jedes von uns hat nur ein bestimmtes Maaß von Geist und Kraft, von körperlicher und geistiger Begabung. Kein Mensch trägt die menschliche Natur absolut vollkommen in sich. (Es gibt kein Universalgenie.) In Jesu gewahren wir das reinstste und vollendetste Ebenmaaß aller menschlichen Temperamente, Gaben, Kräfte und Eigenschaften. Manche neuere Dogmatiker ¹⁾ leiten von dieser normal-idealen Natur Jesu selbst die Wunder Jesu ab, und finden in diesen den Beweis für Jenes. Wir müssen dieß bestreiten (s. hernach bei den Beweisen für die Gottheit Jesu), und können jene ausgezeichnete, ebenmäßige Begabung Jesu dennoch wahrnehmen und anerkennen. Auch in der Bezeichnung, die Jesus so häufig von sich gibt, indem Er sich des Menschen Sohn nennt, können wir zunächst die Absicht nicht

¹⁾ Namentlich auch der reformirte Obrard.

finden, jenes Ideale Seiner menschlichen Natur andeuten zu wollen. Wir mögen die ganze Reihe jener Fälle durchnehmen, wo Jesus sich den Menschensohn nennt, so haben wir keinen Grund dazu. In manchen Fällen geht es gar nicht an, weil Jesus von dem Subjekt, das er als Menschensohn bezeichnet, Dinge aussagt, die weit über alle menschliche Natur auch in ihrer Vollendung hinausgehen, so z. B. Matth. 9, 6. 12, 8. (die Vollmacht, Sünden zu vergeben und das Herrseyn über den Sabbath). In den meisten Fällen will Jesus offenbar vielmehr Seine menschliche Erniedrigung und den Stand derselben damit bezeichnen, so z. B. Matth. 8, 20. 12, 32. 40. 16, 13. 20, 28. 26, 2. 24. Marc. 8, 31. Luk. 22, 48. Joh. 3, 14. Diese Bedeutung liegt auch dann zu Grunde, wenn Jesus von dem Menschensohn hohe, übermenschliche Prädikate aussagt, so nicht bloß in den schon vorher angeführten Fällen, sondern auch, wo diesem Menschensohne herrliche Erhöhung, die Wiederkunft und das Gericht zugeschrieben wird: Joh. 6, 62. 12, 34. Apostelg. 1, 11. 7, 55. Matth. 26, 64. 16, 27. 24, 27. 25, 13. 31. Luk. 18, 8. 21, 27. 36. Joh. 5, 27. Es soll damit eben theils der Gegensatz zwischen der jetzigen menschlichen Erniedrigung Christi und Seiner künftigen Erhöhung hervorgehoben, theils zugleich jene als Grund von dieser angegeben werden. Hiernach würde der Ausdruck „Menschensohn“ vielmehr als Subjekt den Gottes-Sohn und als Prädikat dessen menschliche Erniedrigung zufolge Seiner Menschwerdung, oder diese und den menschlichen Stand Christi involviren, und es würde Jesus damit immer das andeuten wollen: seht, der Sohn Gottes steht in menschlicher Natur vor euch, und vollzieht in solcher die Erlösung (Matth. 18, 11. 20, 28.), wird aber schon auch noch in Seiner göttlichen Herrlichkeit offenbar werden. Diese Erklärung des Ausdrucks „Menschensohn“ findet man gewöhnlich trivial, und zieht daher die andere Erklärung: „Idealmensch“ vor. Was aber an jener Erklärung Triviales seyn soll, ist

nicht einzusehen; sie ist jedenfalls nach allen den angeführten Fällen schriftgemäß (wird namentlich auch durch Offenb. Joh. 1, 13. Daniel 7, 13. unterstützt), und das damit bezeichnete Dogma ist wirklich das größte, das es gibt.

Die Bedeutung: „Ideal mensch“ könnte man nur durch besondere Betonung des allgemeinen Ausdrucks „Menschensohn“ finden, sofern damit angedeutet seyn sollte, daß Jesus nicht, wie andere menschliche Individuen, die Beschränktheit eben der menschlichen Individuen an sich getragen, sondern die menschliche Natur in ihrer Allgemeinheit, folglich in ihrer Vollheit, beieffen habe. Dieser secundären Bedeutung des Worts wollen wir uns nun allerdings nicht weigern, und insofern auch in diesem Ausdruck finden, was unser Paragraph behauptet, die vollendete menschliche Natur Christi.

Jesus war ja nach Röm. 5, 12 ff. der zweite Adam, und trug sonach auch die menschliche Natur in ihrer Urzuständlichkeit in sich, welche freilich so wenig als bei dem ersten Adam die Möglichkeit zu leiden und zu sterben (nicht einmal die Möglichkeit zu sündigen) ausschloß, aber eben den Inbegriff und die Vollständigkeit menschlichen Wesens mit sich führte (vgl. 1. Bändchen der Dogmatik, S. 363). Ferner finden wir die ausgezeichnete menschliche Begabung Christi in dem, was von der Ausstattung Christi mit dem Geiste ohne Maas, d. h. nicht in der Beschränktheit, wie sonst menschliche Individuen ihn besitzen, sondern nach seinen siebenfachen Kräften (Jes. 11, 2.), berichtet finden. Wir werden später bei der Lehre von der göttlichen Natur Christi diese Bedeutung der Geistbegabung Jesu weiter erörtern.

Was wir also sonst nirgends finden, Universalgenie's, das müssen wir in der Menschheit Jesu erkennen. Zwar auch Ihm hat man dieß schon abgesprochen, selbst wenn man nicht zu den Rationalisten gehörte, oder nicht gerade mit Strauß lehrte, die Idee erschöpfe ihre Fülle nicht in Einem Exemplare, — und Ihn (wie dieß besonders gerne

in der Schleiermacher'schen Schule geschieht) ein bloßes religiöses Genie nennen wollen. Würden wir dieß zugeben, so würden wir es keinen Falls, wie Andere, im Gegensatz gegen die Lehre von Seiner göttlichen Natur und mit der Absicht, diese auszuschließen, zugeben. Wir kennen Ihn jedenfalls, auch wenn Er Seiner menschlichen Natur nach bloß ein religiöses Genie gewesen wäre, zugleich als Gottes Sohn. Aber auch in Absicht der Menschheit Christi müssen wir Seine Begabung universeller fassen, als die eines bloßen religiösen Genie's wäre. Die Wunder Jesu nehmen wir zwar nicht als Beweis hieher. Wir finden in den Wundern Jesu mehr als nur ausgezeichnete, ursprüngliche menschliche Begabung (s. oben u. hernach). Die Wunder Jesu würden ja jedenfalls nur die Kraft des Könnens, nicht die Kraft und den Umfang des Wissens Jesu als Menschen anzeigen. Aber daraus, daß Jesus nicht alle menschliche Fähigkeiten ausübte, folgt ja nicht, daß Er sie nicht gehabt habe. Sein Beruf bezog sich allerdings zunächst auf's religiöse Gebiet, und darum äußerten sich zunächst hier Seine Fähigkeiten: aber dieß schließt nicht aus, daß die andern auch vorhanden gewesen. — Man möchte sich wohl wundern, wie Jesus sollte auch die andern gehabt haben, da Er sich auf keiner hohen Schule ausbilden konnte (Joh. 7, 15). Aber die Begabung mit dem Geiste kann dasselbe unmittelbar produciren, was sonst die Bildung thut, wie man an den einfachsten Christen oft sieht. Und Jesus hatte jene Begabung eben siebenfach.¹⁾ Wir müssen uns nur noch erinnern, daß bei ebenmäßiger Begabung menschlicher Natur deren Kräfte ganz anders hervortreten als sonst, nämlich eben harmonisch, nicht einseitig, und unter der Oberherrschaft des religiösen Verhältnisses.

1) „Daher ist Er in Seinen Gleichnissen der herrlichste Dichter; Seine Trostworte sind Musik, Sein Kampf mit Seinen Feinden ist ein Kriegszug.“ (Er Ebrard, vgl. nochmals Ps. 45, 4 ff.)

§. 17. Das Göttliche an der Person und Erscheinung Christi. Die göttliche Herrlichkeit Jesu in Seinen Wundern insbesondere.

Das Idealmenschliche an Christo, dessen Anerkennung jedenfalls die neuere Theologie im Gegensatz gegen den vorausgehenden Rationalismus mit sich geführt hat, ist als solches noch nicht auch schon das Göttliche selbst. Nach der Ansicht einiger Dogmatiker ist zwar mit dem Einen auch das Andere gegeben, sofern ein solcher Ideal-mensch nicht solle unmittelbar, sondern nur eben im Zusammenhang mit göttlicher Menschwerdung haben geschaffen werden können.¹⁾ Der Schluß ist aber nicht bündig genug. So ist es zwar namentlich sowohl in theologischen als in populären Kreisen eine sehr verbreitete Vorstellung, als ob mit dem Erweis der Sündlosigkeit Christi auch der Erweis Seiner Gottheit gegeben sei. Aber auch dieß ist nicht richtig. Man schließt: ein sündloser Mensch konnte nur von oben herabkommen, und übersieht dabei, daß Jesus als zweiter Adam sich, bei ursprünglicher Güte, wie Er sie als der zweite Adam gleich dem ersten hatte, ganz wohl mit pur menschlichem Willen zum Guten bestimmen konnte. Es würde und müßte also schon die neuere speculative Ansicht von der Nothwendigkeit der Erscheinung eines Gottmenschen überhaupt — hereinspielen, wenn man die ideale Seite der menschlichen Natur Jesu auch gleich zur göttlichen stempeln wollte. Bei dieser speculativen Ansicht läßt man nämlich die Menschheit in ihrer höchsten Potenz auch gleich in den Stand des Gottmenschen übergehen. Sofern wir dieser Ansicht nicht zugehan sind (warum, wird sich später zeigen), haben wir einen andern Weg einzuschlagen, die Gottheit Christi zu erweisen, zunächst eben nicht den dogmatischen, sondern den exegetisch-historischen. Wir müssen der Lebens-

1) Ebrard sagt: „der wahre Mensch mußte der Menschheit vom Himmel herabgegeben werden.“ Ähnlich äußert sich Pompper in seinen Grundwahrheiten, §. 44.

geschichte Jesu nachgehen und sehen, wie sich Seine Person trotz ihrer menschlichen Geschichtlichkeit als göttliche ausweist. Hierbei darf es uns nicht verwundern, wenn während der Jugendperiode Jesu in Seinem eigenen Reden und Thun das Göttliche noch minder hervortritt, da Er nicht umsonst gerade mit Bezug auf diese Periode Nazareus heißt (ein kaum bemerkbares, unscheinbares Reiß — nach Andeutungen des Propheten Jes. 4, 2. 11, 1. 53, 2.). Es hätte dem Zwecke der Sendung Jesu ganz widerstrebt, wenn Er in Seiner Jugend schon mit allen Anzeichen göttlicher Herrlichkeit aufgetreten wäre. Ja, wenn selbst in der Periode Seiner öffentlichen Wirksamkeit das Göttliche noch nicht so bei Ihm hervorstrahlt, als es bei göttlicher Natur zu erwarten wäre, darf uns dieß für's Ganze nicht irre machen, da dieß durch die unio (Einheit) göttlicher und menschlicher Natur bedingt seyn konnte, und da es noch mit andern Akten und Zuständen der Erniedrigung zusammenhängen kann, von denen wir nachher zu reden haben. Aber auch so sind die Anzeichen göttlicher Herrlichkeit in der Lebensgeschichte Jesu klar genug. In Seiner ersten Kindheit dienen Engel als Boten desselben — vor und nach Seiner Geburt (Luk. 1, 31—33. 35—37. Matth. 1, 20. 21. Luk. 2, 9—14.) und der Geist der Weissagung bekräftigt diese Engelsbotschaften (Luk. 1, 67 ff. 2, 26 ff. 38.). Wie weit wir auch die Scene im Tempel im zwölften Jahre Jesu hieher rechnen dürfen, haben wir oben schon erklärt. Wenn sodann auch nicht die Vorgänge bei der Taufe Jesu selbst schon als solche ihn als Gottes Sohn im engsten Sinne des Worts legitimirten, so war doch dem Täufer gesagt (Joh. 1, 33.): „über welchen du sehen wirst den Geist herabfahren und auf ihm bleiben, derselbige ist's, der mit dem heiligen Geist taufet.“ Und er sahe es, und von dem an bezeugete er, daß dieser ist Gottes Sohn (siehe Joh. 1, 7. 8. 26. 27. 29. 36.).

Wie Vieles, das Jesus von Seinem Auftritt an redete und that (vgl. Apostelg. 1, 1.), ist unerklärbar,

wenn Er nicht im Besiz göttlicher Herrlichkeit war! Zu-
 vörderst Seine Thaten in Wundern und Zeichen.
 Der Rationalismus hat ohne Zweifel wohl gewußt,
 warum er so sehr bemüht war, die Wunderthaten Jesu
 zu bloßen Scheinwundern herabzusetzen und natürlich zu
 erklären. Es lag dabei sehr natürlich die Voraussetzung
 zu Grunde, daß, wenn die Wunderthaten Jesu wirklich
 das Wunderbare waren, als was der evangelische Bericht
 sie darstellt, der Anerkennung göttlicher Herrlichkeit Jesu
 nicht auszuweichen ist. Wie wenig es aber dem Ratio-
 nalismus gelungen ist, die Wunderthaten Jesu zu bloßen
 Scheinwundern herabzusetzen, in welch' hohem Grade er
 sich mit allen derlei Versuchen lächerlich gemacht hat, das
 haben wir in der Apologetik gezeigt, und das muß Jeder
 merken, der nur nicht mit verwaschenen Vorstellungen von
 jenen Wundern sich begnügt, sondern sie sich einmal
 genauer ansieht. Ebenso haben wir die Erklärung
 der Wunder Jesu aus Kräften der wiederhergestellten
 Menschheit schon in der Apologetik beseitigt. Man nehme
 nur einmal das erste oder letzte Wunder Jesu, die
 Verwandlung des Wassers in Wein zu Cana,
 oder die Auferweckung des Lazarus, man achte
 auf andere in der Mitte des Lebenslaufs Jesu von Ihm
 geschehene Wunder, auf die Speisung der vier und fünf
 Tausende, auf die Heilung des 38jährigen Kranken, des
 Blindgeborenen: — wie kann man hier der Anerkennung
 der Gottheit Christi ausweichen! Was das Thatsäch-
 liche betrifft, so ist es im letztgenannten Fall ge-
 richtlich constatirt (Joh. 9, 10. 11 ff.), bei der Heilung
 des 38jährigen Kranken (nach Joh. 5, 12—15.) ebenso;
 und noch auf lange hinein konnten sich die Feinde Jesu
 diesen Beweis Seiner göttlichen Ueberlegenheit über sie
 nicht aus dem Sinn schlagen (Joh. 7, 21.); um jenes
 Brodwunders willen wollten Ihn die, welche es
 gesehen hatten, zum Messias proclamiren (fünftausende
 von Leuten haben doppelt so viel Augen), und die Auf-
 erweckung des Lazarus führte die letzte Katastrophe Jesu

herbei (vgl. Joh. 11, 47 ff. 12, 9—11.). Man beachte dabei namentlich, daß das Thatsächliche dieser Wunder von den Feinden Jesu nie angegriffen wurde (Mark. 15, 31.), daß sie immer nur die moralische Seite derselben, die Verrichtung am Sabbath oder die Mitwirkung des Beelzebub, zum Gegenstand ihrer Angriffe machten. Der Beweisraft, welche in diesen Wundern für das Göttliche der Erscheinung Jesu liegt, waren wenigstens die Augenzeugen und sind ebenso die Berichterstatter unbedingt versichert (vgl. Joh. 1, 11., 4, 39., 5, 11., 6, 14., 9, 25. 30—32., vgl. die Sehenden und Blinden B. 39., 11, 45., 10, 42., 20, 31.). Mit den Wundern des göttlichen Wissens Jesu (Joh. 1, 48—50., 2, 22., 4, 29., 16, 30.) verhält es sich ebenso. Was das Thatsächliche hievon betrifft, s. auch Luk. 5, 4—6., Matth. 17, 27., Joh. 21, 6.; ferner Jesu Weissagungen vergl. die Apologetik. Und damit Niemand wähne, nur der Evangelist Johannes erzähle so ausgezeichnete Macht-Wunder wie die obigen, so erinnere man sich an Matth. 11, 3—6. B. 20 ff., namentlich an die Auferweckungswunder auch in den andern Evangelien, ferner den gemeinsamen Bericht der andern Evangelisten von der Speisung der fünf Tausende, die Heilung des Blinden und Stummen Matth. 12, 22. 23., die Austreibung unsauberer Geister Mark. 1, 26. 27. mit dem Eindruck davon. Zur schlagenden Widerlegung jener Ansicht, wonach Jesus Seine Wunder nur in Kraft Seiner vollendeten Menschennatur gewirkt hätte, dient unter vielem Anderen namentlich auch die Geschichte mit dem Gichtbrüchigen Matth. 9, 1—8. Was wollte hier Jesus mit dem leiblichen Wunder an dem Gichtbrüchigen beweisen? Was anders, als daß Er der sei, welcher Macht habe, auf Erden Sünden zu vergeben? Wollte nun hier Jesus nur den mittelbaren Beweis dafür liefern in dem Sinn, daß man Seinem Worte, Er könne Sünden vergeben, glauben müsse, weil Er den Gichtbrüchigen gesund machen könne? Nein, denn so weitläufig hat

hier Jesus gar nicht gesprochen. Sondern in unmittelbarem Schlusse, vermöge der nothwendigen Einheit der Person und Macht, sollte der, welcher den Gichtbrüchigen leiblich gesund machte, auch als der anerkannt werden, der Sünden vergebe. Wer kann dieß anders als Gott? Wer, der nicht Gott ist, kann sich die Macht dazu zuschreiben — ohne Gotteslästerung? Und eben, daß Er Gottes Sohn sei, der die Macht hat, Sünden zu vergeben auf Erden, sollen wir aus dem Wunder an dem Gichtbrüchigen so unmittelbar erkennen, daß wir selbst Gotteslästerer wären, wenn wir Ihm jene Macht absprechen wollten! Der apologetische Gesichtspunkt von den Wundern Jesu geht somit ganz in den christologischen über. Man denke zur Richtigstellung der Ansicht von den Wundern Jesu auch stets an Joh. 2, 11., 20, 31.

§. 18. Fortsetzung.

Immerhin ist die Frage noch weiter zu erörtern, ob nicht diese Wunderthaten Jesu im vollsten Recht der Thatsächlichkeit bleiben könnten, ohne daß daraus die göttliche Natur deß, der sie verrichtete, zu folgern wäre, ob sie nicht z. B. analog mit den alttestamentlichen Wundern, die durch Mose und die Propheten geschahen, gedacht werden könnte, wonach die Vorstellung von ihnen die wäre, daß der Vater sie dem Sohne geschenkt hätte zu thun, oder auch nur, daß der Vater sie gethan hätte auf Jesu gläubiges Flehen hin, und von Seite Jesu bloß Seine Würdigkeit und Gottwohlgefälligkeit (vergl. Joh. 9, 31—33.), Sein gläubiges Bitten zu Seinem himmlischen Vater (s. Mark. 6, 41., 7, 34., auch Joh. 11, 41. wird — aber irrig — dahin gezogen) als Faktor mit in Rechnung käme. Auf keinen Fall ist nun die Ansicht gültig, als ob jene Wunder Christi von einer ganz außerhalb Christo wirkenden Kraft, die sich nur auf Seine Bitten hin dargelegt hätte, abzuleiten wäre. Dieser Ansicht widerspricht der Augenschein bei den meisten

Wundern Jesu; und Fälle wie Joh. 11, 41. 42., Mark. 7, 34., 6, 41., sind ganz anders zu erklären, theils nämlich, wie Joh. 11, 41. 42. als Dank für das Einverständnis des Vaterwillens Gottes (denn der Sohn will nichts thun, als was Er siehet den Vater thun: was derselbige thut, das thut gleich auch der Sohn Joh. 5, 19.), theils wie Mark. 7, 34., 6, 41. aus derjenigen Einigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo, bei welcher es sich für den Gottmenschen öfters um Zuweisung neuer Kräfte aus Seiner göttlichen Natur an Seine menschliche handelt (vgl. die dogmatische Erörterung). Man hat sich zwar, um die von uns bestrittene Ansicht als richtig zu erweisen, auf mehrfache Aussagen Jesu sowohl über Seine eigenen Wunder als über die Seiner gläubigen Jünger berufen, als hätte Jesus in jenen Aussagen Seine Wunder eben nur dem Vater zugeschrieben, und in den andern erklärt, gläubige Menschen könnten dasselbe, was Er, und noch Größeres thun. Was das Erste betrifft, so ist aus Joh. 14, 10., 10, 38. deutlich zu ersehen, daß Jesus Seine Wunder jedenfalls dem in Ihm, nicht außer Ihm, wirkenden Vater zuschreibt. War aber einmal zu Wundern, dergleichen Christus verrichtete, nachgewiesener Maassen göttliche Herrlichkeit erforderlich, und diese Wundermacht laut Joh. 14, 10., 10, 38. dem Sohne mitgetheilt, so gibt uns dieß eben keinen andern Begriff von Christo, als daß Er göttliche Herrlichkeit besaß; und Joh. 5, 19 ff., vgl. Joh. 9, 4. stellt Er daher jene Wunderwerke eben so sehr als die Seinen wie als die des Vaters dar. Was aber die Befähigung der Gläubigen zu ähnlichen, ja größeren Wundern betrifft, so ist das eben die Differenz zwischen den Wundern der Gläubigen und denen Jesu, daß jene eigentlich nur Wunder sind, welche auf ihren Glauben hin der Herr selbst thut (vgl. Apostg. 3, 12. 13.), zumal seit Seiner Erhöhung, und ebendeshwegen auch größer, was sie ferner auch deshwegen sind, weil hauptsächlich die geistlichen Mirakel durchs Evangelium gemeint sind: Jesus dagegen handelte

mit einer Ihm eigenen göttlichen Herrlichkeit. Wie er sie besaß und besitzt, muß allerdings noch genauer erörtert werden, um die volle Giltigkeit des christlichen Bekenntnisses darzuthun. Vorläufig begnügen wir uns mit dem Daß, welches nach dem Bisherigen über allen Zweifel erhaben ist.

§. 19. Die göttliche Herrlichkeit Jesu in Seinen Worten und in
Seiner ganzen Erscheinung.

Wie von den Wundern Jesu, so möchte man auch — und wohl noch viel mehr — von Seinen Worten denken, sie ließen sich auch aus allgemein prophetischem Geiste oder aus der Genialität Seiner menschlichen Natur erklären. Welchen Vortheils für die Autorität des Wortes Jesu wir uns dabei begäben, ist gleich von vornherein ersichtlich. Denn wenn auch immerhin Jesus die allgemein sittlichen und religiösen Wahrheiten kraft prophetischen Geistes oder menschlichen Genius hätte entsprechend vortragen können, so würden wir doch für die Hauptfrage, deren Lösung wir in den Worten Jesu suchen müssen, über die Gestaltung des Verhältnisses sündiger Menschen zu Gott und Gottes zu ihnen bei jenen Ansichten von Seinem Worte durchaus keine Bürgschaft absoluter Sicherheit haben. Wie Gott gegen die sündige Menschenwelt gesinnt sei, was Er ihr zugedacht habe, konnte ein zweiter Moses allein nicht sagen. Das Gesetz ist von Mose gegeben: Gnade und Wahrheit ist uns durch Jesum Christum geworden, Joh. 1, 17. 18. Was Gnade, was das Liebesherz Gottes und Seine Gesinnungen gegen die armen Menschen betrifft, so konnte uns hierüber blos der eingeborne Sohn, der in des Vaters Schoos sitzt, Mittheilung machen. Daher bezeugt schon der Täufer von Ihm, daß Er von oben herab, daß Er eigentlich Gottes Wort redete, Joh. 3, 31. 34. Dieß war auch wenigstens der Eindruck des Volks, das Ihn hörte, —

daß Er nicht redete, wie sonst Einer, sondern als Einer, der Gewalt hat, Matth. 7, 29., vgl. Luk. 4, 22., Joh. 7, 46. So glaubten Ihm die Samariter, daß Er Christus und der Weltheiland sei, unbedingt, nachdem sie Ihn einmal gehört hatten, Joh. 4, 42. Insbesondere fanden Jesu Jünger Worte des ewigen Lebens bei Ihm und wollten aus diesem Grunde nicht von Jesu weggehen, als viele Andere hinter sich gingen, Joh. 6, 68. Auch verlangt Jesus Joh. 14, 11. selbst, daß man Ihm (und Seinen Worten) glaube, schon bevor man es um Seiner Werke willen thue, indem Er erklärt V. 11., daß Er nicht von sich selber rede, vgl. Joh. 7, 16., 8, 28. Alle Unbefangenen sprechen noch heutigen Tags den gleichen Eindruck aus. Ein derartiges Zeugniß (aus der französischen Welt) lautet schon mit Rücksicht auf die allgemein religiösen und sittlichen Wahrheiten, die Jesus vortrug, also: „Diese schönen Ideen, die so viele geschickte Denker, wenn sie je dieselben hervorbringen könnten, nicht anders als in gelehrte Ausdrücke und pomphafte Phrasen einzukleiden wüßten, Jesus drückt sie mit einer Leichtigkeit, mit einer Ungezwungenheit und Herzlichkeit aus, die man nicht genug bewundern kann. Selbst die Wahrheiten, die sonst im Begriffs- und Fassungskreise der Menschen liegen, sind erst seit Christus allgemein verständlich geworden. Andere scheinen jetzt freilich nicht mehr unerreichbar, noch in Dunkel gehüllt; aber der Menscheng Geist hätte vergeblich danach geforscht.“

Mit der Erscheinung Jesu überhaupt verhält es sich auf ähnliche Weise. Welch göttliche Anziehungskraft sie ausübte, zeigt sich wenigstens eben an den Jüngern Jesu, sowohl bei ihrer ersten Begegnung mit Ihm nach Seinem Auftritt Joh. 1, 37 ff., als auch bei ihrer Berufung zu Aposteln Matth. 4, 18 ff., wobei sie um Seinetwillen Alles verließen, ohne irgend Aussicht auf irdischen Lohn, nach welchem sie erst später Matth. 19, 27. fragten. Das ließe sich offenbar ohne göttliche Anziehungskraft Jesu nicht erklären. In der That meint Jesus selbst

gewiß den Eindruck Seiner ganzen Person mit, wenn Er Joh. 14, 11. sagt: glaubet mir. Und wie anders konnte Er Luk. 10, 23. diejenigen selig preisen, die Ihn sahen, wenn es nicht bei Ihm mehr denn bei Salomo (s. Matth. 12, 42.) zu sehen wie zu hören gab! ¹⁾

§. 20. Die Wunder an Jesu.

Gehen wir nun zu den Wundern, die an Jesu geschehen, über, so steht hier in vorderster Linie (wenn wir von der Taufe Jesu und den wunderbaren Ereignissen bei und nach Seiner Geburt absehen, deren wir schon oben erwähnten) die Verklärung Jesu auf dem Berge. An und für sich (objectiv) ließe sich diese Verklärung wohl auch als bloße Verklärung Seiner menschlichen Natur, als momentane Versehung derselben in den Zustand, in welchem auch wir uns einst nach der Verklärung unseres Leibes befinden werden, fassen. ²⁾ Aber die Jünger des HErrn, die bei dieser Verklärung Jesu anwesend waren, haben sie anders denn als eine bloß menschliche angesehen. „Wir haben,“ schreibt Petrus II. 1, 16., „nicht klugen Fabeln gefolget, da wir euch kund gethan haben die Kraft und Zukunft unseres HErrn Jesu Christi; wir haben Seine Herrlichkeit selber gesehen, da Er empfing von Gott dem Vater Ehre und Preis durch eine Stimme, die zu Ihm geschah von der großen Herrlichkeit dermaßen: dieß ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe. Und diese Stimme haben wir gehört vom Himmel herab, da wir mit Ihm waren auf dem heiligen Berge.“ Wenigstens also eben das hiebei erschollene Wort gibt von der göttlichen Herrlichkeit Jesu Christi Zeugniß, das aber auch dem Gott wohlgefälligsten Menschen als solchem

1) Daher Martensen sowohl in Bezug auf die Worte als Werke Jesu den Ausdruck braucht: Christus redet und wirkt auf ganz andere Weise Gottes Wort als die Propheten, nicht durch Inspiration, sondern durch Incarnation.

2) So versteht sie z. B. Ebrard.

nimmermehr so gegeben worden wäre, so daß auch der Akt der Verklärung selbst also in eigentlich himmlischem, göttlichem Lichte strahlt. — Die Wunder beim Tode Jesu stehen zwar ihrer Bewirkung nach in keinem unmittelbaren Zusammenhange mit der Person Jesu, auch nicht die Auferstehung der Leiber der Heiligen, sollen aber jedenfalls auch nicht unerwähnt bleiben, da sie den heidnischen Hauptmann zu dem Ausruf veranlaßten: „wahrhaftig, dieser ist ein frommer Mensch und Gottes Sohn gewesen,“ und jedenfalls ein Zeugniß für Jesum zu Seiner Rechtfertigung waren. Was die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu betrifft, so können wir sie allerdings an und für sich nicht als Ergebnisse und sonach auch nicht als Ausweise göttlicher Herrlichkeit Jesu betrachten, da wir ja auch auferstehen und in den Himmel eingehen sollen. Selbst der dritte Tag dort und die sichtbare Art hier begründen noch nicht nothwendig etwas Göttliches. Ja gerade ihre Außenseite, auf die es hier ankäme, wenn sie sollten zum Beweis göttlicher Herrlichkeit Jesu dienen können, trägt diesen Charakter nicht so an sich, daß wir sagen dürften: als Auferstandener und gen Himmel Gefahrener sei Jesus schon auch als Gottes Sohn bezeichnet. Wenn wir bereits an Jesum glauben, so finden wir allerdings auch in diesen Lebensmomenten Christi und eben auch im Vorrang Christi dabei einen Ausdruck göttlicher Herrlichkeit. S. Apostelg. 3, 15.: den Fürsten des Lebens habt ihr getödtet, und vgl. 1 Kor. 15, 20., Kol. 1, 18. Aber an und für sich beweisen sie diese nicht, obwohl man es gewöhnlich so ansieht. Sie haben in der That weniger Beweiskraft, als die Wunder von Jesu geschehen. Es ist ja an ihrem Außern namentlich nicht sichtbar, Jesus habe sie in eigener göttlicher Kraft selbst vollzogen. Vielmehr können sie ebenso gut auch als Wunder des Vaters an Ihm aufgefaßt werden, und die Schrift stellt sie vorzugsweise unter diesen Gesichtspunkt, da es immer nur heißt: der Vater hat Jesum auferweckt, erhöht; Er

ist auferstanden in der Herrlichkeit des Vaters, s. Apostg. 2, 24. 32., 3, 15., 13, 30.; 1 Kor. 6, 14.; Röm. 4, 24., 6, 4.¹⁾ Wenn Petrus Apostelg. 2, 36., und Paulus Röm. 1, 4. aus der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu den Beweis zu führen scheinen, daß Jesus der Herr und der Christ sei, so fragt es sich eben, ob sie das unmittelbar thun, oder nur im Zusammenhang mit den angeführten alttestamentlichen Weissagungen, Ps. 16. und 110., vgl. Ps. 2, 6. 7., wonach dem Messias die Prädikate des Auferstehens und Eigens zur Rechten Gottes zukommen. Der Zusammenhang jener beiden Stellen zeigt deutlich, daß das Letztere anzunehmen, wie auch Apostelg. 2, 36. die Thatsache der Geistesausgießung mit in Berechnung genommen ist. Wohl ruft ein Thomas beim Anblick des Auferstandenen aus: mein Herr und mein Gott! aber auch nur im Zusammenhang mit seiner bisherigen Ueberzeugung von Jesu, die er nur bestätigt und gerechtfertigt findet; und eben so haben wir uns auch die Anbetung der Jünger bei Seiner Himmelfahrt zu erklären. Verzichten wir nun aber auf den unmittelbaren Beweis aus der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu für Seine Gottheit, so steht um so sicherer hier der mittelbare fest, wie er im Einverständniß mit Röm. 1, 4., 1 Tim. 3, 16. geführt ist: Gott, geoffenbaret im Fleisch, wurde gerechtfertiget im Geist, nach dem Zusammenhang eben durch Seine Auferstehung und Himmelfahrt. Mit Seiner Auferstehung und Himmelfahrt wurde Er theils überhaupt als der Heilige Gottes (Apostelg. 2, 27.), theils insbesondere als der treue Zeuge Gottes dargestellt, dessen Worte und dessen Aussagen, auch die von Sich selbst, von Seiner Gottheit,

1) Man sucht in den Dogmatiken und Katechismen vergeblich eigentliche dicta probantia für die andere Seite. Wie wenig Ap.-Gesch. 1, 3. beweisend ist, liegt auf der Hand. Joh. 2, 19. läßt sich allein dafür anführen. Aber wir müssen, was Jesus hier sagt, eben nur Seinen Worten glauben: das Aeußere an der Auferweckung beweist es nicht.

wir hienach als Wahrheit anzunehmen haben. Dieß führt uns auf das Selbstzeugniß Jesu. Aus diesem müssen wir zugleich erheben, — was bis jetzt noch nicht seine genauere Erörterung aus dem N. Test. gefunden hat, — auf welche Weise Jesus göttliche Herrlichkeit besaß.

S. 21. Das Selbstzeugniß Jesu von Seiner göttlichen Herrlichkeit.

Auf dieses Selbstzeugniß Jesu legen wir zwar zum Erweis der göttlichen Herrlichkeit Jesu nicht das ganz ausschließliche Gewicht, wie diejenigen Gläubigen thun müssen, welche von Seinen Wundern eine niedrigere Ansicht haben (als ob es zu diesen nicht göttlicher Macht bedurft hätte und sie auch nicht in solcher geschehen seien, sondern nur in den Kräften der restituirten Menschheit). Bei solchem Gesichtspunkt in Betreff der Wunder Jesu hat man allerdings, da wir selbst¹⁾ zeigten, wie gerade die Wunder an Jesu am wenigsten unmittelbar die Gottheit Jesu dokumentiren, keinen andern Beweis, als das Selbstzeugniß Jesu, dessen Beglaubigung allein man dann in beiderlei Wundern Jesu findet.

Wir haben uns anders orientirt. Uns sind die Wunder Jesu unmittelbar Ausstrahlungen göttlicher Herrlichkeit Joh. 2, 11. 20, 30. 31. Aber allerdings bedürfen wir des Selbstzeugnisses Jesu immerhin noch zur näheren Aufklärung über die bisher nur im Allgemeinen erhobene Thatsache der Erscheinung göttlicher Herrlichkeit in Christo. Wie in Christo göttliche Herrlichkeit wohne, erschen wir aus den Wundern und dem Göttlichen in der Erscheinung Jesu überhaupt noch nicht. Dieß müssen wir näher aus Seinem (eben aber durch Seine Wunder und die ganze Erscheinung, auch die Wunder an Ihm vollständig gerechtfertigten) Selbstzeugnisse

1) Gegenüber der gewöhnlichen Ansicht.

entnehmen. Vom Standpunkt dessen, was man an Jesu sah, heißt es nur: wir sahen Seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes Gottes, als wäre er das. Erst das Selbstzeugniß Jesu gibt vollen Aufschluß über das Thatsächliche. Indem wir zu diesem Zwecke das Selbstzeugniß Jesu vernehmen, sehen wir vorerst ab von gewissen ganz speziellen Erörterungen, die wir hernach geben werden, und stellen nur die Hauptpunkte fest.

Im Anfang war zwar Jesus mit seinem Selbstzeugniß von sich noch etwas zurückhaltender, wenigstens was die öffentlichen Aussprüche über seine Gottessohnschaft betrifft, — s. Luk. 4, 34. 35. 8, 28. 29. Matth. 8, 29., — theils um seiner Feinde willen, theils in weiser Pädagogie. Das Volk mußte erst durch die Predigt der Buße und des Gesetzes, durch Hinweisung auf das A. Test. zur Erkenntniß Jesu vorbereitet werden. Aber im engeren Kreise hat Er sich vom Anfang Seines Auftretens für den Sohn Gottes erklärt und dafür anerkennen lassen, Joh. 1, 49—51. 3, 12 ff. bes. V. 13. 4, 26. Matth. 11, 27. Auf dem Feste Joh. 5 erklärte er sich allbereits auch öffentlich für den Sohn Gottes. So großen Anstoß Er auch damit verursachte und so heftige Anfeindung Er sich damit zuzog, bestritt Er es keineswegs gar nicht, daß Er sich mit Seinen Aeußerungen Gott selbst gleich machte; ja diese Seine Gottgleichheit bildete das Thema Seiner ganzen anknüpfenden Rede, und alle apologetischen Beweise, die es hiefür geben kann, nimmt Er gerade hier zusammen, um das Thema festzustellen. Indem Er namentlich auch die Ihm übertragenen Werke des Richtens und Todtenerweckens als Beweis dafür anführt, gibt Er zugleich zu verstehen, wie Ihm gar nichts zur vollen Gottgleichheit fehle. Joh. 6 nennt sich Jesus das vom Himmel gekommene Lebensbrod, das der Welt das Leben gibt, und von Joh. 7 an versteht Er Seine göttliche Würde gegenüber von allen Widersprüchen der Juden öffentlich in Jerusalem, s. 7, 28 ff. 8, 28. 58. 10,

30. 36.¹⁾ Auch Matth. 16, 20. Luk. 9, 21. 22. zwar noch hören wir Jesum Seinen Jüngern die Verkündigung Seiner Messianität verbieten, aber nur, um nicht die Katastrophe, die Ihm Seine Feinde bereiteten, zu beschleunigen. Dagegen hatte Er eben hier Matth. 16, 13. von Seinen Jüngern mit der stärksten Billigung die Anerkennung Seiner göttlichen Messianität angenommen, und schon Matth. 10, 32. 33. hat Er es als eine Sache, von der die Seligkeit abhängt, erklärt, daß man Ihn bekenne vor den Menschen. Bei Seinem Einzug in Jerusalem läßt Er sich sodann öffentlich als den Messias (Sohn Davids) begrüßen, gibt (Mark. 12, 35—37. Luk. 20, 41—44.) den Pharisäern, um auch sie zur Anerkennung desselben zu bringen, das bedeutsame Räthsel von Davids Sohn, der auch dessen Herr ist, legt Joh. 12, 44. 45. vor allem Volk öffentlich im Tempel Sein Schlußzeugniß über sich ab, führt Seine Jünger in Seinen Abschiedsreden Joh. 13—17 immer tiefer in das Mystorium Seiner Person ein (siehe schon 13, 20., aber insbesondere auch 16, 28. vgl. B. 29.), und vor dem Hohenpriester Matth. 26, 63 ff. setzte Er allen Seinen Aussagen über Seine Person den Schlußstein auf, indem Er eidlich sich für den Sohn des lebendigen Gottes erklärte. (Daß der Ausdruck Sohn Gottes nur Titularbenennung für Messias gewesen sei, wird gerade aus dieser Stelle am besten widerlegt.) Zwischen Seiner Auferstehung und Himmelfahrt fuhr Christus mit Seiner Belehrung über Seine Person noch weiter fort, und überzeugte Seine Jünger, daß Er trotz Seines Leidens und Sterbens, und um so mehr, der verheißene Messias sei.

§. 22. Fortsetzung.

Indeß eben der Inhalt des Selbstzeugnisses wird neuerdings so aufgefaßt und gedeutet, daß wir in Christo zwar

1) Die exegetische Rechtfertigung der beiden Stellen 10, 30. 3. B. und 8, 58. in Betreff des Sinnes, um den es sich hier handelt, siehe 1. Bändchen der Dogmatik S. 141 u. 147.

immerhin den mit göttlichen Kräften, ja mit dem göttlichen Logos selbst ausgestatteten und bei Seiner Erhöhung noch weiter verherrlichten Messias, aber nimmermehr den ewigen persönlichen Logos und sonach den ewigen, präexistenten Sohn Gottes erkennen dürften, bei welchem der Schwerpunkt Seines Selbstbewußtseyns auf Seine göttliche Seite fielen, und der auch ein Bewußtseyn vorzeitlicher Existenz und eine Erinnerung von daher hätte.¹⁾ Es kann dann auch von keinem persönlichen Opfer mehr die Rede seyn, das Jesus bei Seiner Herabkunft vom Himmel und Annahme der Menschheit, unter Verzicht auf vorzeitliche göttliche Herrlichkeit, gebracht hätte; und sonach würde auch das Leiden und Sterben Jesu nicht mehr von diesem Gesichtspunkt aufgefaßt werden können. Endlich hätte Jesus bei Seiner Erhöhung nicht wieder die Herrlichkeit eingenommen, die Er einst in persönlichem ewigem Seyn bei Gott besaß, deren Er sich aber bei Seiner Menschwerdung entäußerte, sondern es wäre Ihm dann göttliche Messias-herrlichkeit eben nur in erhöhtem Maaße mitgetheilt worden. Diese Ansicht von Christo soll sich auf eine genauere Betrachtung der Aussprüche Jesu über sich gründen. Bei einer solchen genaueren Betrachtung, sagt man, finde sich z. B., daß Jesus selbst sich weder den Logos nenne, sondern nur sage, Er bringe diesen, noch die göttlichen Eigenschaften der Allwissenheit und Allmacht sich zuschreibe, noch dem Vater sich gleichstelle, daß Er sich demselben vielmehr unterordne, noch von einer persönlichen himmlischen Herkunft und ewigen persönlichen Präexistenz rede, noch von einer solchen Gleichheit mit dem Vater oder gar Präexistenz Sein höheres Wissen herleite. Auch von einem metaphysischen Eigenthumsrecht an die Menschen wisse Er nichts, und selbst Seine Wunder erkläre Er nur für Wunder des Vaters. So verlange Er auch keine ganz gleiche Ehre mit dem Vater, und den Glauben an Ihn fordere Er nur als den Mittler des Heils, nur dahin, daß

1) So Dr. Weizsäcker in seinem johanneischen Christus.

„Er es ist, worauf es ankommt.“ Der gewöhnliche und bisher geglaubte johanneische Christus wird dagegen für ein Nebelgebild erklärt, das nicht nur durch die richtige Exegese des Evangeliums Johannis zerstört werde, sondern das sich auch nicht fassen, zu dem sich das Herz selbst kein Zutrauen fassen könne (s. ob.), und das die wenigsten Theologen mehr festhalten. Sonach müßten wir auch auf unser bisheriges christliches Glaubensbekenntniß verzichten. Das wäre freilich sehr traurig. Denn wir haben schon in der Einleitung zur Christologie gezeigt, daß, wenn wir nicht den bisher geglaubten johanneischen Christus und Erlöser haben, wir gar keinen mehr haben. Allein, wenn die obige Exegese der Aussagen Christi von sich selbst auch richtig wäre, wenn wirklich die Aussagen Christi von sich selbst — unter dem geblieben wären, was das christliche Glaubensbekenntniß von Ihm aussagt, so wäre dieses so lange immer noch nicht umgestoßen, als uns das Zeugniß der Apostel, eines Johannes, Paulus, Petrus bliebe, durch deren Zeugniß der Geist von oben jedenfalls das vervollständigt hat, was in den Aussagen Jesu von sich selbst laut obiger Exegese noch zurückgeblieben wäre. Der Erklärungsgrund, sofern dieß der Fall ist, liegt in den beiden Ständen Jesu. Während Seiner Erniedrigung, vor Seiner Erhöhung mußte Jesus mit den Aussagen über sich immer noch eine gewisse Zurückhaltung beobachten, Joh. 16, 12. vgl. 25. Aber Er sagt selbst Joh. 14, 20. vgl. 14, 26., vom Tage Seiner Erhöhung an werden Seine Gläubigen eine vollständigere Erkenntniß von Ihm gewinnen. Wenn indeß Jesus hiebei besonders die erfahrungsmäßige Erkenntniß von Ihm meint (während Er lehrend bisher schon den Jüngern so viel von sich gesagt hatte, daß auch Sein Geist, wenn Er Ihn verklärte, Alles von dem Seinen nahm Joh. 16, 14.), so führt uns dieß auf die zweite unerschütterliche Felsensäule des christlichen Glaubens, das Leben in Christo und Sein Leben in uns; vgl. das schon oben in der Einleitung zur Christologie mit Rücksicht auf

2 Kor. 5, 16. 1 Joh. 5, 10. Bemerkte. Hat nun aber Jesus schon vor Seiner Erhöhung so klar von sich gelehrt, daß auch der Geist, was er die Apostel lehrte, nur von dem Seinen nehmen durfte, so müssen wir schon vermuthen, daß es auch mit jenen exegetischen Gegeninstanzen gegen das altchristliche Glaubensbekenntniß aus den Aussagen Christi eine andere Bemandtniß habe, als vorgegeben wird.

§. 23. Fortsetzung.

Wenn (z. B.) gesagt wird, es dürfe als aufgegeben angenommen werden, Joh. 3, 13. den unerhörten Ausspruch zu finden, daß Jesus gegenwärtig im Himmel sei, — so ist dieß nur eine *petitio principii*, sowohl was die angebliche Thatsache, als die Exegese selbst betrifft. Ebenso, wenn gesagt wird, Er schreibe sich nicht Allwissenheit zu. Denn gesetzt, daß dieß in der alleinig zum Beweis angeführten Stelle Joh. 1, 48. nicht der Fall wäre, so geht Jesus Joh. 13, 19. 14, 29. ganz absichtlich darauf aus, durch ein Beispiel Seines göttlichen Wissens Seine Jünger im Glauben an Ihn zu stärken: vgl. 16, 30. 31., wo den Jüngern daraus, daß Jesus in ihren Herzen las, auf Einmal wieder ein helles Licht über Jesu Gottheit aufgeht. Wie Jesus nach 5, 21. die Macht, Todte zu erwecken, haben könne, ohne die Allmacht zu besitzen, ist unbegreiflich, ebenso wie Joh. 16, 28.: „Ich bin vom Vater ausgegangen (nicht bloß der Logos in mir bei Seiner Mittheilung an mich¹⁾) und kommen in die Welt; wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater“ — anders erklärt werden könne als von einem persönlichen Kommen Christi vom Himmel, oder 17, 5. anders als von einem persönlichen vorzeitlichen Innehaben göttlicher Herrlichkeit („die ich bei dir hatte, ehe

1) Auch das vom — ist für unsere jetzige Frage entscheidender, als wenn es aus hieße, vgl. 13, 3.

denn die Welt war“). Jedenfalls kann eine vernünftige Exegese Joh. 8, 58. unmöglich bloß von einer idealen Präexistenz erklären (diese müssen wir ja uns Alle zuschreiben — was hätte Jesus damit Sonderliches von sich gesagt?), — sie muß gelten lassen, daß Jesus von einer realen Präexistenz redet, und nun sagt Er nicht: meine Logos Herrlichkeit war, ehe Abraham war, sondern: ehe denn Abraham ward, bin Ich. Vgl. ferner Joh. 6, 62.: „des Menschensohn auffahrend dahin, wo Er (als Gottessohn) zuvor war.“ Daher leitet Jesus auch Sein Wissen um göttliche Dinge nicht nur aus unmittelbarer Anschauung her Joh. 3, 11. (wie hiebei Jesus die Propheten und den Täufer sollte mit meinen können, ist unbegreiflich), sondern auch von Seinem ewigen Seyn beim Vater 5, 37. Gegen die Behauptung, daß Jesus immer nur von einer Ihm inwohnenden göttlichen Herrlichkeit rede, ohne daß Er damit Wesensgleichheit mit dem Vater beanspruche, spricht entschieden Joh. 14, 8. 9. und 10, 30. Enthält 14, 10. („ich im Vater und der Vater in mir“) dem Ausdruck nach weniger, als B. 9. gesagt, so zeigt ja eben B. 10., daß dieß Wenigere in dem Mehreren beschlossen ist. Da Philippus nicht begreift, daß, wer den Sohn siehet, den Vater sieht B. 9., so will ihm Jesus B. 10. wenigstens begreiflich machen, daß Er im Vater und der Vater in Ihm ist. Daß B. 20. Beides gleiche Bedeutung habe, wenn Christus im Vater ist, und wenn die Gläubigen in Christo sind, ist ebenfalls eine bloße petitio principii; auch hier steht vielmehr das größere Verhältniß (Christi zum Vater vgl. 13, 32.) neben dem kleineren: Christus in uns. Und so ist's auch in andern Fällen, z. B. 10, 34 ff., wo Christus einen Schluß a minori ad majus (vom Kleinern zum Größern, von der Observanz, daß man die Obrigkeiten Götter nennt, zu dem vollen Recht Christi, sich Gott zu nennen) macht.¹⁾

1) Daher ist's auch, um dieß beiläufig zu bemerken, ein ganz falscher Schluß, wenn Joh. 8, 38. 41. aus dem Gegensatz von

Läßt 10, 30. an und für sich die Deutung auf eine moralische Einheit zu, wie kann man vernünftiger Weise diese Deutung unternehmen, wenn Jesus mit dem Wort B. 30. beweisen will, warum Er ewiges Leben geben könne und Seine Schafe ewig bei Ihm geborgen seien. Da liegt's doch am Tage, daß das „Größere“ B. 29. nicht im Vergleich zum Sohne, sondern im Vergleich zu allen Geschöpfen und namentlich zu denen gesagt ist, welche Christo Seine Schafe entreißen wollen. Wenn Jesus 14, 28. den Vater größer auch denn sich nennt, so begreift sich dieß aus der angenommenen Menschheit Christi, ohne daß damit Seiner Gottgleichheit in Absicht Seiner göttlichen Natur Eintrag geschähe. Jesus will sagen: es sei für ihn als Menschen ein Gewinn, zum Vater zu gehen, wegen der Verklärung, die ihm damit zu Theil werde. Seine göttliche Natur selbst wird damit nicht beschränkt. Wenn Jesus nun sich nicht selbst den ewigen persönlichen Logos nennt, so hat Er diese Erkenntniß der Erleuchtung des heiligen Geistes vorbehalten. Gewiß aber konnte sich Jesus nicht den eingebornen Sohn Gottes nennen, ohne damit ein ewiges Verhältniß zwischen Ihm und dem Vater zu bezeichnen. Falls Jesus 17, 2. 6. 10. von keinem allgemeinen Eigenthumsrecht an die Welt sprechen sollte, so müßte Ihn doch der Evangelist sehr mißverstanden haben, wenn er Ihm 13, 3. das Bewußtseyn zuschreibt, daß Ihm der Vater Alles übergeben habe. Vergl. dazu jedenfalls Matth. 11, 27. 28, 18.

Von den Wundern Christi haben wir schon oben aus Joh. 5, 19 f. 9, 4. dargethan, daß Jesus sie auch Seine Werke nennt, so daß 14, 11. nur das Minimum des Zugeständnisses enthält, das Er fordert. Es braucht alle Kunst der Worte, um aus Joh. 5, 23. den Gedanken zu entfernen, daß Jesus Sich wie den Vater geehrt

„mein Vater und euer Vater“ geschlossen werden will, Jesus nenne Gott in keinem höhern Sinne Seinen Vater, als im moralischen.

haben wollte; und wenigstens davon, daß Jesus sich nur nebst dem Vater geehrt haben wolle,¹⁾ steht nichts im Texte. Daß Jesus selbst, um uns in allen Dingen ein Vorbild zu seyn, in Seinem gottmenschlichen Wandel Alles zur Ehre Seines Vaters thut, hebt doch jene Forderung an uns nicht auf. Und schließlich könnten wir in Jesu nimmermehr den Mittler erkennen, als den Er sich selbst 14, 6. darstellt, wenn Er nicht mit den beiden zu mittelnden Theilen gleichmäßig verwandt (Gal. 3, 20.), zunächst aber als der anzusehen wäre, der vom Vater ausgegangen ist.

Dieses großartige Selbstzeugniß Jesu von sich aus einer Selbsttäuschung, Schwärmerei, Irrwahn abzuleiten, kann wenigstens denen nicht beikommen, welche es laut Joh. 8, 14. gelten lassen müssen, daß Jesu ganzes Auftreten ein Muster der hellsten Besonnenheit war und zugleich (Joh. 8, 46.) die größte sittliche Vollendung darstellt, noch viel weniger aber denen, welche — gesetzt, daß sie Jesum bis dato nur nach dem Fleische zu erkennen vermöchten — doch eben in Seinen Wundern und Seiner ganzen Erscheinung unmittelbar göttliche Herrlichkeit, in den Wundern an Ihm wenigstens die Rechtfertigung (vgl. 1 Tim. 3, 16. mit Röm. 1, 4.) Seines gesammten Selbstzeugnisses erkennen. Was die innere Erfahrung von Ihm noch weiter sagt, haben wir bereits aus 2 Kor. 5, 16. 1 Joh. 5, 10. erörtert. Kein Wunder daher, daß Jesus vor einer Verwerfung Seines Selbstzeugnisses mit dem bisher bezeichneten Inhalt als vor einer Sünde wider den heil. Geist warnt, die nicht vergeben werde, Matth. 12, 30 ff.

Indem wir aber den Inhalt dieses Selbstzeugnisses Jesu von sich nach Seiten Seiner göttlichen Prädikate festgestellt haben, wollen wir nicht vergessen, daß Jesus mit der oftmaligen Selbstbenennung „Menschensohn“ eben so sehr Seine vollständige Menschheit betont, — wie Er denn

1) wie den Minister neben dem König.

die persönliche Einigung der Gottheit und Menschheit in Ihm auch Matth. 22, 41. zwar als ein Mysterium hinstellt (vgl. Joh. 3, 13.), aber ebenso bestimmt lehrt.

§. 24. Das apostolische Zeugniß von der göttlichen Herrlichkeit Christi.

Was das Selbstzeugniß Christi von sich noch unerledigt gelassen hat, das hat Sein Geist durch den Mund der Apostel vollends in's Licht gestellt, nämlich sowohl das persönliche Verhältniß des ewigen Sohnes Gottes, den wir in Christo zeitlich erscheinen sehen, zum Vater, als auch die Art und Weise, wie mittelst Annahme menschlicher Natur der ewige Sohn Gottes zeitlich erscheinen konnte. Hieher gehört vor allen Dingen der johanneische Prolog, wo eben jenes doppelte Verhältniß erörtert ist. Das eine, — indem der ewige Sohn Gottes als der ewige persönliche Logos dargestellt wird, der bei Gott von Ewigkeit war und Gott selbst, durch den auch Alles geschaffen ist, in welchem Alles schon ursprünglich Licht und Leben hatte, der auch schon durch die Schöpfung ein Eigenthumsrecht an alle Menschen hat; das Andere, indem uns das große Mysterium kund gethan wird, daß dieß Wort Fleisch ward und so unter uns wohnte, womit jedenfalls die innigste Einigung göttlicher und menschlicher Natur bezeichnet ist.¹⁾ Die Parallele dazu findet sich 1 Joh. 1, 1 ff. und 1 Joh. 4, 2. 3.; vgl. auch die Prädikate in der Offenb. Joh. 1, 5 ff. 19, 13. 22, 13. An Johannes schließt sich an Paulus, der das Eine, das ewige persönliche Verhältniß des Sohnes zum Vater, durch seine Lehre vom Ebenbild des göttlichen Wesens (Ebr. 1, 3.) und Abbild des unsichtbaren Gottes (Kol. 1,

1) B. 11. lautet noch unbestimmter, und ließe sich zur Noth auch auf die alttestamentlichen Theophanien anwenden, wiewohl schon hier der zweite Theil des Verses ein Anderes besagt. Daß Fleisch die ganze Menschheit in ihrer Hinsälligkeit und Schwachheit bedeute, haben wir früher erörtert,

15. vgl. B. 16. 17. 2 Kor. 4, 4.), ¹⁾ das Andere, das Eintreten dieses ewigen persönlichen Abglanzes der Herrlichkeit Gottes in die zeitliche Erscheinung (vgl. Tit. 3, 4. 2, 11.) mit zweierlei Ausdrücken bezeichnet. Das eine Mal gebraucht er von diesem Verhältniß den mehr an Joh. 1, 14. sich anschließenden Ausdruck: Gott ist geoffenbaret im Fleisch 1 Tim. 3, 16.; das andere Mal Kol. 1, 19. u. 2, 9. drückt er sich so aus, daß in Christo die Fülle der Gottheit leibhaftig, d. h. bis zur Leiblichkeit (womit die vollständige Menschheit Jesu nicht geleugnet ist), gewohnt habe. ²⁾ Eben nun aber diese nähere Bestimmung „bis zur Leiblichkeit“ gestattet es durchaus nicht, hier an ein bloßes Inwohnen ohne Einheit der Persönlichkeit zu denken, sondern schließt diese mit ein. (Die Bedeutung von Phil. 2 wollen wir später beim dogmatischen Theil erörtern.) Die Vollständigkeit der menschlichen Natur halten nun zwar die genannten Apostel bei aller Anerkennung der Gottheit Christi ebenso bestimmt fest, und namentlich spricht sich Johannes Kap. 4 auf's Bestimmteste gegen allen Doketismus (als ob die Menschheit nur Schein gewesen wäre) aus, und Paulus lehrt wie Kol. 1, 19. 2, 9. so auch sonst positiv die Abstammung Jesu vom Samen Davids nach dem Fleisch Röm. 1, 3. und 9, 5. ³⁾ Vgl. noch 1 Tim. 2, 5. Aber eben das ist das große Mysterium, — worin, wie ferner Petrus I, 1, 12. vgl. B. 20. 21. erklärt, selbst die Engel gelüftet zu schauen, — daß der, welcher von den Vätern herkommt nach dem Fleisch, Gott ist über Alles hochgelobet in Ewigkeit: vgl. 1 Joh. 5, 20.: Dieser ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben. ⁴⁾ Von Petrus vgl. noch 2, 4. 3, 22.

1) Vgl. 1 Kor. 15, 47. (Christus der Herr vom Himmel).

2) Auch der Ausdruck: Ebenbild des sichtbaren Gottes, schließt vielleicht schon die Menschwerdung mit ein, weil der ewige Logos hiedurch für uns sichtbar wurde.

3) 8, 3. doketisch zu verstehen, ist ein bloßes Mißverständniß.

4) Die Richtigkeit dieser Exegese ersiehe bei der Trinitätslehre Bändchen 1. Wir wiederholen (auch gegen die Gess'sche Erklärung

4, 1. 2 Petr. 1, 3. 11. 16 ff. und seine früheren Zeugnisse über Christum Joh. 6. 69. Matth. 16, 16. Apostg. 2, 36. 10, 36.

§. 25. Schluß.

Damit wir nun eben die Vorstellung von einem ewigen Sohne Gottes, der in Christo in zeitliche Erscheinung eingetreten ist, göttlich vollziehen mögen, kommt uns der erleuchtete Johannes (der „Theolog“) mit der Bezeichnung desselben als des ewigen persönlichen Logos, und Paulus mit der Bezeichnung desselben als des ewigen persönlichen Abglanzes göttlicher Herrlichkeit entgegen. Jener Ausdruck bezeichnet den Sohn mehr als den Offenbarer Gottes nach der Seite der Welt, dieser als den, in welchem Gott sich selbst von Ewigkeit Objekt (gegenständlich) war, wiewohl die Bedeutungen nicht ausschließlich sind, sondern in einander übergehen. (Vgl. zu Beidem die Trinitätslehre.) Es tritt hiemit zugleich zu Tage, warum gerade dieses göttliche Subjekt, der Sohn, Mensch ward. Ob wir diesen Ausdruck „Sohn“ auch von dem ewigen persönlichen Verhältniß des in Christo menschgewordenen Logos zum Vater gebrauchen oder nur eben vom menschgewordenen Logos prädiciren dürfen, kann uns nach Stellen wie Joh. 3, 16. kaum zweifelhaft seyn. Jedenfalls ist die Frage mehr eine Frage des Worts als der Sache. (Vgl. wieder die Trinitätslehre.) Denn den, von dem alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden ihren Namen hat (Eph. 3, 15.), können wir zu jenem ewigen Logos, in welchem Er sich selbst von jeher gegenständlich war, wohl in keinem andern als in dem Verhältniß vä-

dieser Stelle), daß, sollten die Worte „dieser ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben“ statt auf Christus auf den Vater bezogen werden, in diesem Vers (1 Joh. 5, 20.) eine unerträgliche Tautologie entstünde; dagegen, wenn sie auf Christum zu beziehen, läßt sich um so mehr auch die nachfolgende Warnung begreifen: Kindelein, hütet euch vor den Abgöttern (denn Niemand sonst als der Sohn ist dem Vater gleich).

terlicher Liebe denken, und den Logos hinwiederum nur im Verhältniß des Sohnes der Liebe (so wörtlich Kol. 1, 13.) — Wie eng sich ferner die erleuchteten Apostel des HErrn die göttliche und menschliche Natur geeinigt denken, wie in ihrer Anschauung bei aller Bewahrung gegen Doketismus doch das Göttliche in Christo vorwiegt, ist nicht nur aus ihren bisher angeführten Zeugnissen, sondern ferner noch aus 1 Joh. 1, 7. Kol. 1, 19. 22. Apostlg. 20, 28. 1 Kor. 2, 8. Apostlg. 3, 15. 10, 36. 38. deutlich zu ersehen (vgl. oben die dießfälligen Aussprüche Christi).

§. 26. Ein Nachtrag (Christus der Messias, Gesalbte) und Schluß des eregetischen Theils von der Person Christi.

Der nach dem Bisherigen vorherrschenden Bezeichnung des Göttlichen in Christo, als des Sohnes, scheint eine andere entgegenzutreten, wonach wir uns Ihn bloß als den Gesalbten des HErrn, als erfüllt mit dem Geiste ohne Maas zu denken hätten. Vgl. schon im A. Test. Ps. 45, 8. Jes. 11, 2. 61, 1., im N. Test. gleich Luk. 1, 35. Joh. 1, 33. 3, 34. Luk. 4, 18. 21. Matth. 12, 28. Ferner Apostlg. 2, 33. 10, 38. Röm. 1, 4. 1 Tim. 3, 16. 2 Kor. 3, 18. Ehr. 9, 14. So, könnte es scheinen, werden die wichtigsten Lebensmomente Christi, die wir sonst von der persönlichen Einigung des göttlichen Logos mit der menschlichen Natur in Christo herleiten, vielmehr dem Wirken des Geistes in Christo und durch Ihn zugeschrieben. Entweder ist nun der Logos und heil. Geist identisch, und damit müßten wir wohl auch die persönliche Einigung des Logos mit der Menschheit in Christo fallen lassen, da der Mensch Christus nur im höchsten Grade gotterfüllt wäre,¹⁾ oder wir müssen ein Nebeneinander des Logos und Geistes in Christo annehmen. Ist nun schon dieß Nebeneinander an sich etwas auffallend, so scheint

1) Wir hätten damit nur den Sabellianismus in einer gewissen Modifikation.

das Verhältniß dieses „Nebeneinander“ zu bestimmen, noch schwieriger. Denn entweder ist es ein Verhältniß der Coordination: dann haben wir eine doppelte Gottheit in Christo; oder ist's ein Verhältniß der Subordination: dann scheint dieß gegen die Trinitätslehre anzustoßen. Suchen wir nun die Sache zunächst biblisch zu bestimmen. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir die Geisterfüllung Christi nur als die normal-ideale menschliche bezeichnen. Wir haben schon oben von diesem idealen Charakter der Menschheit Christi gesprochen, und Seine Geisterfüllung ist der eigentlich biblische Ausdruck hierfür. Wir glauben, daß auch Joh. 3, 34. nichts anderes besage, als daß Jesus den Geist nicht in der individuellen Beschränkung, wie Andere, sondern gemäß Seiner Stellung als der Menschensohn im menschlich-höchsten Maaße erhalten habe. (Vgl. wie sich Elia von Elia das doppelte Maaß des Geistes im Verhältniß zu andern Prophetenkindern ausbittet.) Denn es ist im Grad der Geistbegabung ein großer Unterschied — schon nur zwischen den gewöhnlichen Gläubigen: die Apostel und ersten Christen überhaupt hatten des Geistes Erstlinge, wir ein gewöhnliches Maaß, und auch dieß wieder mit graduellen Unterschieden. Selbst bei Jesus gab es eine solche graduelle Zunahme. Erst bei Seiner Taufe für Seinen Lehrberuf empfing Er nach des Täufers Zeugniß den Geist „ohne Maaß“. Eben dieß letztere könnte zwar den Schein hervorrufen, als ob Jesus nicht bloß wie ein Mensch im höchst denkbaren Grade mit dem Geist ausgestattet worden wäre, sondern in einem über alles Menschliche weit übergreifenden Maaße, und als ob demnach in coordinirter Weise mit der Innwohnung des Logos auch der Geist Jesum erfüllt hätte, so daß wir in doppelter Beziehung von einer göttlichen Natur Jesu zu reden hätten, wenn immerhin das stehen bliebe, daß nur der Logos mit der menschlichen Natur sich persönlich vereinigt hätte. Wir müßten dann der gewöhnlichen Vorstellung von Christo, als dem eingebornen Sohne Gottes,

die andere zur Seite treten lassen, daß Er überdies ein Werkzeug des heiligen Geistes in der Weise unendlicher Erfüllung mit Ihm gewesen sei. Wie könnte dieß aber mit der Schriftlehre, wonach Christus in Seiner Eigenschaft als Sohn Gottes im Vordergrund steht, zusammen bestehen?

Allerdings hat aber die Geisterfüllung Christi eben auch für die persönliche Einigung des Logos mit der menschlichen Natur in Christo nicht geringe Bedeutung. Sie ist einschließlich der Herrschaft des Pneuma (Geistes) in Christo die Bedingung jener Einigung in derselben Weise, wie wir eine solche in der idealen Beschaffenheit der menschlichen Natur finden müssen. Sie bezeichnet die Capacität der menschlichen Natur für's Göttliche. Und wir können es sofern auch gelten lassen, wenn man den heiligen Geist Christi das Vermittelnde zwischen der Gottheit und Menschheit Christi nennt. Die Herrschaft des Geistes in Christo war zugleich wie Bedingung einer gütigen Selbstaufopferung (Ebr. 9, 12 ff.), so Bedingung immer völligerer Durchdringung der Menschheit mit Kräften der Gottheit. — Nach der Erhöhung Christi ging sodann der Geist, der in Ihm war, auch auf die Menschheit über.

Es dürfte wohl nach allem Bisherigen das biblische Maaß nicht überschritten seyn, wenn wir mit den alten Dogmatikern die Behauptung aufstellen, die von der Bibel gelehrt Einigung göttlicher und menschlicher Natur in Christo sei 1) negativ a. keine essentielle, physische, als wären zwei Naturen in eine zusammengegangen, b. keine accidentale, zufällige, unwesentliche, vorübergehende (sie unterscheidet sich namentlich auch von den Theophanieen des A. Test. sehr bestimmt), c. keine bloß mystische oder moralische, wie zwischen Gott und den Menschen, d. keine bloß bildliche, rhetorische, als ob in Bildern mehr davon gesagt wäre, denn in Wirklichkeit der Fall, e. keine bloß sakramentale, welche nur ein Analogon bildet; sondern 2) positiv a. eine reale, d. h. wonach eine Natur in der

andern ist, b. eine übernatürliche, wunderbare, die nicht auf natürlichem Weg entstanden, c. eine ewige, unauf löbliche.

Dritter, dogmatischer Theil der Lehre von der Person Christi.

§. 27. Die dogmatischen Schwierigkeiten und Ausschreitungen dieser Lehre laut ihrer Geschichte bis zur Reformation.

Es brauchte Zeit, bis das christliche Glaubensbekenntniß von Christo dogmatisch festgestellt war. Denn schon in den ersten Jahrhunderten des Christenthums wußten diejenigen, welche sich das Dogma von Christo vernünftig zurechtlegen wollten, keinen andern Ausweg, als Eine von den beiden Seiten der Person Christi, die wir nach biblischer Lehre zusammenzudenken haben, wieder fallen zu lassen, entweder die göttliche oder die menschliche. Die Doketen zuvörderst verzichteten auf die ächte Menschheit und nahmen an, der Sohn Gottes sei nur in einem Scheinleib erschienen, und der Wandel Jesu auf Erden sei nur eine Art dramatische Vorstellung gewesen. Die Ebioniten dagegen verzichteten auf die göttliche Würde Jesu, und nahmen Ihn für einen bloßen Menschen. Die Gnostiker im zweiten Jahrhundert traten in der erstern, die Samosatener im dritten in der letztern Fußstapfen ein. Die Sabellianer im dritten wußten auch von keiner eigentlichen Verbindung des Göttlichen mit dem Menschlichen, sondern nur von einer Inwohnung des Erstern in Christo. Aehnlich dachten sich die Photinisten und Apollinaristen Jesum nur so mit dem Logos erfüllt, daß dieser die Stelle des menschlichen Pneuma (Geistes) oder *Noûs* (Vernunft) vertrat, wobei die Erstern den Logos noch dazu als bloße Kraft bezeichneten. Die Arianer wußten nur von einem zu Gott erhobenen Menschen, vergöttlichten Geschöpf nach Art der alten Heroen.

Ließ man, nachdem Arius bekämpft und Apollinarius verworfen war, auch Beides, die volle Gottheit und die volle Menschheit Christi, in ihrem Rechte, so zeigte sich doch immer wieder, wie schwer es halte, Beides zur Einheit der Person ohne Trennung und Vermischung der Naturen zusammen zu bringen. Das Eine, die Trennung, machte sich geltend in dem großen nestorianischen Streit durch Nestorius und seine Anhänger, dieses, die Vermischung, im eutychianischen Streit durch Eutyches und dessen Anhang, beides im fünften Jahrhundert nach Christus. Nestorius wollte allerdings, so wenig als die Gottheit Christi selbst, so wenig auch die Einheit Gottes und des Menschen in Christo aufgeben; aber indem er sich weigerte, die Maria die Gottesgebärerin zu nennen, indem er Sätze aufstellte, wie die: nicht der Sohn Gottes hungerte, sondern das von Ihm angenommene und mit Ihm verbundene menschliche Individuum, — gab er doch die Einheit der Person Christi, Seiner göttlichen und menschlichen Seite, preis. Er dachte sich das Göttliche und Menschliche in Christo nur mechanisch, — wie zwei Theile oder Stücke, die zusammengefügt sind, wie $4 + 3$ — verbunden, und es war wenigstens eine richtige Consequenz aus seinen Prämissen, wenn auch nicht von ihm selbst gezogen, ¹⁾ daß die Menschheit Christi nur Tempel und Instrument des Göttlichen in Ihm gewesen sei, und keine genauere Verbindung stattgefunden habe. Eutyches, auf anderem Extrem, ließ die beiden Naturen in Christo, die göttliche und menschliche, in Eine Natur zusammen- und aufgehen.

Im Gegensatz gegen diese beiden Extreme wurde nun zwar von der allgemeinen Synode zu Chalcedon 451 festgestellt, daß Christus wahrer Gott und wahrer Mensch sei, dem Vater gleich nach der Gottheit, uns gleich nach

1) Doch sagt er selbst auch: der Sohn, der angenommen wurde, sei ein Tempel deß, der ihn angenommen, und ein unzertrennlich Bild, und stehe mit ihm in Gemeinschaft der Ehre und des Namens.

der Menschheit in Allem (ausgenommen die Sünde), Ein Christus, Sohn, Herr, Eingeborner, in zwei Naturen unvermischt, unwandelbar, untrennbar, unscheidbar. Aber es war damit doch noch nicht die ganze damalige Christenheit zufriedengestellt, und namentlich die Frage, wie man sich nun kraft jener Verbindung zweier Naturen in Einer Person die Willensbewegungen Christi zu denken habe, entzweite auf's Neue die Gemüther. Daß kraft jener Vereinigung zweierlei Wirkungsweisen bei Jesu stattgefunden haben, nach göttlicher und menschlicher Art, darüber war man zwar Eins, aber ob sich in Christo bei der Einheit der Person auch eine gedoppelte Willensbewegung denken lasse, oder wenn, ob der menschliche dem göttlichen pur folgte oder selbstständig war, darüber konnte noch gestritten werden, und für den Werth des Erlösungswerks war auch die letztere Frage nicht unwichtig. Die Monotheleten lehrten: nicht zwei Willensvermögen waren in Christo; der Logos bewirkte das Schlafen Jesu, das Hungern Jesu war ein Allmachtsakt Gottes in Ihm, die Menschheit dabei war bloßes Organ und Mitglied. Die Dyotheleten konnten sich zwar selbst auch nicht zweierlei Willen neben einander denken, aber unterschieden den göttlichen Willen, der sich zum Menschwerden bestimmte, und den menschlichen, mit welchem Christus als Menschgewordener handelte, ließen also dem menschlichen Willen Jesu ganz freien Spielraum, ohne allen Einfluß des göttlichen in den einzelnen Akten. Das sechste ökumenische Concil zu Konstantinopel 680 entschied, daß, trotz der Einheit der Person, doch außer den zweierlei Wirkungsweisen auch zweierlei Willen in Christo angenommen werden müssen, „wovon der menschliche dem göttlichen folgte.“ Dieß wird zwar von einem neueren reformirten Theologen (Gbrard) so erklärt: „selbstständig folgte in ächt menschlicher Freiheit.“ Im Texte liegt es aber nicht. Jedenfalls wurde auch diese symbolische Bestimmung verworfen und nur Ein Wille in Christo gelehrt von den als

Sekte sich absondernden Maroniten. Nachdem die Adoptianer am Schlusse des achten Jahrhunderts auch wieder die nestorianische Irrlehre erneuert hatten und verworfen waren, ruhte der Streit das Mittelalter hindurch. Mit der Reformation begann er auf's Neue zwischen den Reformirten und Lutheranern, ohne zu einem Abschluß zu kommen. Nachdem sodann das Object in der Periode des Unglaubens ganz gleichgiltig geworden war, ist es bei wieder erwachendem kirchlichem Bewußtseyn auch auf's Neue in's Bewußtseyn getreten, und zwar so, daß die Frage ihrer Lösung mehr als je entgegensieht.

§. 28. Forts. Schwierigkeiten und Ausschreitungen dieser Lehre laut ihrer Geschichte seit der Reformation.

Zwingli und die Reformirten glaubten nach alt-nestorianischer Weise, ungeachtet der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo zu Einer Person, Beides genau scheiden zu müssen, so daß das Menschliche das ihm Zukommende leidet und wirkt — ohne Mitbetheiligung des Göttlichen, und umgekehrt; daß also z. B. die menschliche Natur leidet, die göttliche die Wunder verrichtet, diese allgegenwärtig ist, jene räumlich beschränkt, indem die menschliche nur Werkzeug des Logos war. Den Logos dachte man sich dabei zugleich außerhalb und innerhalb der menschlichen Natur. Den Wechsel der Prädikate in der h. Schrift, wonach immer auch der andern Natur zugeschrieben scheint, was der erstern, erklärten die Reformirten für eine bloße Allοiose, d. h. Redefigur.

Das lutherische Dogma nahm eine ganz entgegengesetzte Richtung. Von der Voraussetzung ausgehend, daß die Erlösung nur dann eine wahre sei, wenn der Gottmensch unter Mitbetheiligung der göttlichen Natur sie vollbracht habe, ließ man Christum auch als Menschen alle göttlichen Eigenschaften, auch die Allgegenwart und Allmacht (und zwar nicht bloß im Stande der Er-

höhung, sondern auch hier auf Erden, im Stande der Erniedrigung schon), vollständig besitzen und auch gebrauchen, wenn immerhin mit einem Unterschied der ruhenden Eigenschaften — Ewigkeit, Unendlichkeit — und der wirksamen: Allmacht und Allgegenwart; jene nämlich sollten nur mittelbar durch diese sich äußern. So zunächst Luther, und so Brenz. Wir müßten uns demnach Jesum schon in der Krippe z. B. allgegenwärtig denken. Ja Brenz hat sich hierüber vollständig so erklärt: Es hing am Kreuze der Erniedrigung nach, Der nach Seiner Majestät die Sonne verfinsterte, die Erde erschütterte, den Vorhang des Tempels zerriß und Felsen spaltete: es dürstete und hungerte der Erniedrigung nach, Der nach Seiner Majestät nicht nur die Fünftausend, sondern auch die Fische und Vögel und alle Thiere speiste; es fürchtete den Tod nach Seiner Niedrigkeit, der Alles Seiner Majestät nach belebte; es wurde gefangen, Der allen Kranken Gesundheit gab; es starb, Der alle Lebenden am Leben erhielt; es lag im Grabe, der Himmel und Erde regierte. Brenz berief sich darauf, daß Gott die menschliche Natur so fähig für's Göttliche machen könne, als Ihm beliebe. Die Erniedrigung Jesu war ihm demnach bloße Verhüllung göttlicher Majestät. Doch redet Brenz an andern Orten schon auch von einer Entäußerung des Gebrauchs der Majestät bei Christo, so daß Er sie zuweilen (z. B. als Knabe im Tempel, auf Thabor, in Seinen Wundern, gebrauchte, zuweilen auch nicht, und sagt, diese Majestät nicht gebrauchen, trenne die Person nicht, aber sie nicht haben, trenne sie. Auch traten selbst einige Lutheraner in diesem Punkte auf reformirte Seite, so einerseits der bekannte Osiander, welcher blos die göttliche Natur (deren Gerechtigkeit) mittelst der menschlichen sich uns mittheilen läßt, andererseits Stanfarnus, der die Erlösung nur der menschlichen Natur Christi zuschrieb, und die Kryptokalvinisten (in Sachsen, Melancthons Anhang und Schule), welche die Allenthalbenheit der menschlichen Natur Christi verwarfen und

überhaupt mit den Reformirten lehrten, jede Natur habe ihre wesentlichen Eigenschaften und Wirkungsweisen behalten, was der Einheit der Person keinen Eintrag thue. Der berühmte lutherische Theologe Chemnitz (in seiner Schrift von den beiden Naturen 1570) redete wieder um so bestimmter von einer — zwar nicht Mittheilung, aber realen Gemeinschaft und lebendigen gegenseitigen Durchdringung beider Naturen (nach Art eines glühenden Eisens), schrieb daher auch der menschlichen Natur alle göttlichen Eigenschaften, nicht bloß Macht, Güte, Weisheit, sondern auch Ewigkeit und Unermeßlichkeit zu, nur so, daß letztere sich nicht äußerten. Vermöge dieser Cooperation hat daher Christus als Mensch Wunder verrichtet, und hat die göttliche Natur an dem Leiden der menschlichen Theil genommen (während nach Reformirter Lehre die menschliche Natur nur das thut, was sie nach ihren natürlichen Eigenschaften kann, und so auch die göttliche). Die Allenthalbenheit Christi beschränkte übrigens Chemnitz auf den jedesmaligen Willen Christi; er redet schon auch von einem zeitweiligen Sich-Zurückziehen des Logos in Christo, welche stattgefunden habe, um der menschlichen Entwicklung Raum zu lassen. Die bekannte lutherische Concordienformel (in ihrem Artikel de persona Christi), obwohl einerseits bemüht, alle Vermischung der Naturen abzuwehren, erklärte sich doch, im Gegensatz gegen die Reformirten, bestimmt dahin, daß die menschliche Natur Christi nicht bloß nach ihren natürlichen Eigenschaften gewirkt habe, sondern daß, kraft der persönlichen Einigung, der Einen Natur auch das zu Theil geworden sei, was seinen wesentlichen und ursprünglichen Ort in der Andern hat und behält. Sie lehrt daher z. B., daß der ganze Christus litt, obwohl nur nach der menschlichen Natur, andererseits aber sogar, daß in Christo die menschliche Natur göttlicher Eigenschaften theilhaft geworden, und namentlich zu göttlicher Majestät erhöht worden sei. Was dann das Verhältniß jener Mittheilung göttlicher Eigenschaften und Kräfte an

die menschliche Natur — zur Knechtsgestalt betrifft, so lehrt die F. C. (z. B. S. 767 Rechenb.) theils eine Verhüllung, theils einen nur theilweisen Gebrauch.¹⁾ Jedenfalls läßt sie (z. B. S. 773) der göttlichen Natur durch jene Mittheilung und persönliche Vereinigung nicht das Geringste abgehen. (Hier ist also von einer Selbstbeschränkung der göttlichen Natur in Christo während des Standes der Erniedrigung noch nicht von ferne die Rede.) Die Ubiquität (Allenthalbenheit) der menschlichen Natur Christi im Stande der Erhöhung betrachtet die F. C. als ein nothwendiges Consequens der persönlichen Einigung und Mittheilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur, doch so, daß jene Ubiquität in ihrer Allgemeinheit nur als wirksame bezeichnet, nach ihrer substantiellen Weise von dem besondern Willen Christi abhängig gemacht wird. Nachdem sodann der lutherische Theolog Hunnius bestimmter nur den zeitweiligen Gebrauch göttlicher Kräfte Seitens der menschlichen Natur gelehrt hatte, wurde die Sache 1621—24 noch gründlicher erörtert zwischen den Tübinger und Gießener Theologen. Darin eins, daß Christus auch nach Seiner menschlichen Natur alle göttlichen Eigenschaften und Kräfte vermöge der persönlichen Einigung göttlicher und menschlicher Natur besessen habe, gaben die Gießener nur theilweisen Gebrauch zu; dagegen behaupteten die Tübinger einen fortwährenden Gebrauch, aber verborgener Weise: erst bei der Erhöhung Jesu habe sich Christi Majestät auch Seiner Menschheit nach enthüllt. Dabei lehrten die Gießener eine Weltherrschaft des Logos in Christo ohne Mitbetheiligung der Menschheit, was die Tübinger für eine Zerreißung der Person Christi erklärten.

1) Da auch schon Brenz hierin schwankte, so ist es nicht ganz richtig, wenn Thomasius die Lehre der F. C. als eine Vermittlung zwischen der schwäbischen (Brenz) und sächsischen (Chemnitz) bezeichnet.

§. 29. Annäherungen zur Lösung in neuerer Zeit.

Bisher war die Ansicht von einer eigentlichen Erniedrigung Jesu in Seinem Erniedrigungszustand noch nicht durchgedrungen; auch die Gießener hatten ja doch den vollen Besitz göttlicher Eigenschaften und Kräfte Seitens der menschlichen Natur Jesu zugegeben, und nur den fortwährenden Gebrauch geleugnet. Auch hatte es sich bisher immer nur um einen Erniedrigungszustand der menschlichen Natur gehandelt; daß auch der göttlichen bei der Menschwerdung des Sohnes Gottes könnte etwas abgegangen seyn, daran hatte man nie gedacht; im Gegentheil, die F. C. hatte es bestimmt geleugnet. Bei den neueren theologischen Erörterungen der Frage (welche auf die gänzliche Verneinung der Gottheit Christi durch den Rationalismus, auf die blos ideale Deutung durch die spekulative Philosophie und auf die schleiermacherische Lehre von einer nur urbildlichen Erscheinung in Christo — vermöge weiterer Erneuerung der protestantischen Theologie folgten) ist man, nachdem man die Voraussetzung eines wirklich göttlichen und zugleich menschlichen Christus und die persönliche Einigung beider Naturen in Christo wiedergewonnen hatte, einen Schritt weiter gegangen. Man hat einerseits der menschlichen Natur Jesu das Menschliche mehr belassen, aber andererseits den Erniedrigungsstand Christi bestimmter in's Auge gefaßt, und auch die göttliche Natur selbst in Christo zum Subjekt desselben gemacht, und hat hierin die Hauptlösung der christologischen Frage in Betreff der Person Christi — d. h. der Einigung göttlicher und menschlicher Natur zu Einer Person in Ihm — gefunden.

Darin sind wenigstens die wichtigsten Vertreter der lutherischen Theologie, ein Sartorius, Thomasius, Delitzsch, Martensen eins; aber auch einer der bedeutendsten Verfechter der reformirten Dogmatik (Ebrard) gesellt sich hier bei. Sartorius redet (in seinen Meditationen) von einer Demuth, ja Geduld der Menschenliebe

Gottes in Christo, und will damit eben die Herablassung, Selbstbeschränkung der göttlichen Natur in Christo bezeichnen. Thomastus geht in seiner ganzen gründlichen Christologie darauf aus, diese Idee zu rechtfertigen (dogmatisch und historisch). Deligsch äußert sich gelegentlich so in seiner biblischen Psychologie. Martensen läßt die äußere Unendlichkeit der göttlichen Eigenschaften in Christo umgesetzt werden in die innere, oder die Gottheit Christi eingefast werden in den Ring der Menschheit. Ebrard spricht von einem Heraustreten des Sohnes Gottes bei Seiner Menschwerdung aus der Ewigkeit in die Zeit, tritt also dießfalls selbst insofern auf die Seite der ältern lutherischen Dogmatiker, als diese — ob zwar mit einiger Scheu — nicht bloß die wirksamen, sondern auch die ruhenden Eigenschaften Gottes (Ewigkeit, Unendlichkeit) auf die Menschheit übergehen ließen, wiewohl freilich die Menschheit Christi nach Ebrards Lehre bleibt, was sie ist.

Diese ganze Wendung der Dinge in der protestantischen Theologie erfolgte hauptsächlich mit dem Absehen, das Christologische Räthsel der persönlichen Einigung göttlicher und menschlicher Natur in Christo zu erklären. Dabei aber zögerte man andererseits noch, das Wahre von der altlutherischen Lehre einer Mittheilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur in Christo, sowohl im Erniedrigungs- als im Erhöhungsstand, sich anzueignen. Was den Erniedrigungszustand Christi betrifft, glaubte man mit der Lehre von einer Selbstbeschränkung der göttlichen Natur die ganze eben genannte Seite des Dogma's (wonach eine Mittheilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur anzunehmen wäre) auf die Seite geschoben zu haben. Ist doch die gläubige neuere Theologie überall geneigt, auch die Wunder Jesu bloß von Seiner idealen menschlichen Natur, nicht von den göttlichen Kräften, die Seiner menschlichen Natur mitgetheilt waren, abzuleiten, oder andererseits eben bloß von der Wirksamkeit des Logos in Christo und durch Christum. Für den reformirten Dogmatiker Ebrard ins-

besondere fällt von seiner Voraussetzung aus, daß der Sohn Gottes Mensch ward, indem Er statt der göttlichen menschliche Existenzform annahm, alle Mittheilung göttlicher Natur an die menschliche ganz weg; der Logos existirt nach seiner Ansicht seit seiner Menschwerdung ganz nur als Mensch, und seine menschliche Natur blieb daher, was sie an sich war, befand sich aber hienieden im noch nicht verklärten Zustande, welcher die Möglichkeit des Leidens einschloß, das auch wirklich nachfolgte, dort ist sie im (menschlich) verklärten Zustande.¹⁾

Indessen ist doch auch die protestantische Theologie in Einem ihrer Vertreter, einem von Hause aus württembergischen Theologen²⁾, noch einen Schritt weiter gegangen, und hat auch von einer allmählichen Ineinsbildung göttlicher und menschlicher Natur in Christo gesprochen. Ein anderer (ebenfalls von Hause aus württembergischer) Theolog³⁾ hat zwar diese Ansicht als eine arianische bezeichnet, wonach Christus allmählig zu einem Gott geworden wäre. Diese Beschuldigung ist wohl nur dann richtig, wenn Dorner das Göttliche in Christo unpersönlich faßt.⁴⁾ Jedenfalls läßt sich jene Lehre von einer allmählichen Ineinsbildung göttlicher und mensch-

1) Seine Lehre ist: die Kräfte der ewigen Gottheit offenbarten sich in Christo nicht neben den Kräften Seiner Menschheit, nicht als übermenschliche, sondern in den Kräften Seiner Menschheit, eben darin, daß Seine menschlichen Kräfte übernatürlich, über die durch den Sündenfall depravirte menschliche Natur hinausgehende wurden, und Er dieser depravirten Natur schlechthin überlegen war, so daß sie, wie und wann Er wollte, für Sein Können nirgends eine Schranke bildete. Die Annahme der menschlichen Natur von Seiten des Logos ist ihm daher auch noch keine eigentliche Erniedrigung, außer sofern sie die Möglichkeit des Leidens in sich schloß, vielmehr eine Verklärung. Erst dieß Leiden selbst war eine Erniedrigung (*ταπεινωσις*), obwohl Obrard auch den vorausgehenden Stand, als Stand depravirter menschlicher Natur, — hier ein Widerspruch mit Obigem — *status humilis* nennt.

2) Dorner. 3) Schneckenburger.

4) Wie unter Andern auch Dr. Weizsäcker.

licher Natur auch ganz rechtgläubig fassen, und ein neuerer lutherischer Dogmatiker (Delitzsch) äußert sich selbst gelegentlich dahin: „in dem Maaße, in welchem sich das dreifache menschliche Leben in Christo von seinen embryonischen Grundlagen aus entwickelte, erwies sich auch der Logos, der sich zum persönlichen Grund dieses Lebens machte, als göttlich personirende Macht desselben.“ Dieser Ansicht huldigt auch die neueste christologische Schrift (von Geß), nur mit der apollinaristischen Ausschreitung, deren sich übrigens auch Ebrard schuldig macht,¹⁾ daß der Logos in Christo die Stelle des Menschengeistes vertreten habe.

An diesen Stand der neueren protestantischen Theologie in Absicht unserer christologischen Frage knüpfen wir unsere eigene dogmatische Erörterung an.

§. 30. Wirkliche Lösung der Frage. Allgemeine Bestimmungen.

Wir erkennen dabei an, daß das christologische Mysterium eines der schwierigsten ist und in dieser Hinsicht dem trinitarischen gleichkommt. Bei dem trinitarischen Geheimniß erscheint Eine göttliche Natur in drei Personen; bei dem gottmenschlichen Geheimnisse sollen zwei wesentlich verschiedene Naturen zu Einer Person verbunden gedacht werden. Weil nun dieß ein Mysterium ist und bleibt (1 Tim. 3, 16.), so möchten Manche meinen, man solle von der dogmatischen Erörterung desselben, als von einem der Erbauung nicht förder-

1) Ebrard selbst zieht noch folgenden Unterschied (vgl. Realencyclopädie von Herzog, Artikel: Gottmensch): nach Apollinaris vertrete der göttliche Logos den menschlichen Geist, an der Stelle des menschlichen Geistes sei der Logos; nach seiner Ansicht habe der Logos die Existenzform der menschlichen Seele angenommen, ein Unterschied, der, was die Art der Einigung betrifft, sich nur mit Mühe festhalten läßt; blos darin liegt ein auffallender Unterschied, daß Ebrard dichotomisch verfährt, während Apollinaris trichotomisch (vgl. Anthropologie), wiewohl auch dieser Unterschied für unsere Frage nicht sehr wesentlich ist.

lichen Eindringen des Verstandes in das unergründliche Geheimniß des Gottmenschen, absteigen, und sich mit dem gegebenen biblischen Resultat, sowie mit der innern Erfahrung begnügen. Ein Hofprediger Schwarz spricht es auf seinem rationalistischen Standpunkt obnedieß als Axiom aus, daß „aller dogmatische Kram, der nicht ergründet werden könne, weggeschafft werden müsse.“ Das heißen wir frivol. Den Gläubigen aber sagen wir: obiger Verzicht wäre nicht einmal dem Sinne der heiligen Schrift gemäß, welche uns Eph. 3, 18. 19. begreifen heißt die Breite und die Länge und die Tiefe und die Höhe (der Liebe Gottes in Christo), erkennen auch (so viel möglich) die alle andere Erkenntniß übertreffende Liebe Christi. Hierbei kann doch gewiß die Person Christi oder Seine Menschwerdung nicht ausgeschlossen werden. Im Gegentheil, kündlich (anerkanntermaßen) groß ist das Geheimniß der Gottseligkeit: „Gott ist geoffenbaret im Fleisch 2c.“ sagt Paulus 1 Tim. 3, 16. Selbst die Engel gelüftet ja nach 1 Petr. 1, 12. in dieß Mystrium durchzuschauen. Warum sollte es nicht auch uns gelüsten, die es noch viel näher angeht? Selbst wenn wir daher dieß Mystrium nicht vollkommen zu ergründen und allseitig zu beleuchten vermögen, und für das Begreifen stets ein Rest übrig bleibt,¹⁾ für welchen der Glaube in letzter Instanz wieder eintreten muß, selbst in diesem Fall haben wir doch Verpflichtung und Aufgabe, in das Mystrium hineinzusehen und einzudringen, falls es anders unbeschadet des Glaubens geschehen kann, wobei es auf das Individuum ankommt. Jedenfalls läßt sich auf einer gewissen Stufe wissenschaftlicher Erkenntniß auch die wissenschaftliche Erkenntniß unseres Gegenstandes nicht umgehen.

Die geschichtliche Darstellung des Dogma's hat uns zwar einerseits die Schwierigkeiten gezeigt, andererseits

1) Dieß muß selbst Ebrard anerkennen mit seiner im Uebrigen für den Verstand plausibelsten Auffassungsweise.

aber auch den Weg gebahnt. Indem wir nun diesen Weg selber betreten, halten wir uns nicht für bemüht, uns mit Einwendungen abzugeben, die mehr dem Gebiet der Apologetik oder andern locis der christlichen Glaubenslehre angehören, oder die wir schon exegetisch erörtert haben, als z. B. mit den Einwendungen, welche von der Verneinung eines schöpferischen Wunders überhaupt, somit auch eines neuen schöpferischen Anfangs der Menschheit ausgehen. Wunder, schöpferische Wunder Gottes, haben wir schon in der Apologetik als möglich und wirklich nachgewiesen. Uebrigens würde diese bloß apologetische Auffassung der Sache uns auch gar nicht genügen. Mit einem neuen schöpferischen Anfang der Menschheit ist uns die Frage (obwohl es z. B. Martensen so ansieht) noch nicht gelöst, da wir eben Christum nicht bloß schleiermacherisch für eine urbildliche Erscheinung ansehen, sondern unsere exegetische Voraussetzung ist, daß göttliche und menschliche Natur in Christo persönlich geeinigt sich finden. Mit der Einwendung, daß die Fülle der Idee nicht in Einem Exemplar erscheine, verhält es sich ebenso. Daß die Fülle der Idee wirklich in Christo erschienen ist, haben wir oben exegetisch erörtert; aber das genügt uns, sofern darunter ein bloßes Ideal menschlicher Natur verstanden wird, auch gar nicht. Wir gehen von der Voraussetzung göttlicher und menschlicher Natur, die in Christo persönlich geeinigt sind, aus. Dieß haben wir zu rechtfertigen. Mit rationalistischen Einwendungen noch geringerer Art, als z. B. daß sich eine solche Bevorzugung unserer kleinen Erde und der Menschheit, wie sie mit der Menschwerdung des Sohnes Gottes stattgefunden hätte, oder eine solche Bevorzugung der nachchristlichen Zeit vor der vorchristlichen nicht denken lasse, befassen wir uns ohnedieß nicht, jedenfalls nicht hier (die zweite Seite der eben genannten Einwendung wird bei der Prädestinationsfrage zur Sprache kommen), eben so wenig aber mit den Einwendungen der höchsten Art, die uns hier gemacht werden könnten, nämlich was denn der „Sohn Gottes“

sei, der menschliche Natur an sich genommen habe. Ueber diese Seite der Sache haben wir uns in der Trinitätslehre genugsam erklärt und auch in der exegetischen Erörterung uns noch einmal ausgesprochen.¹⁾ Die Schleiermacherianer sind allerdings der ganzen folgenden Erörterung überhoben, im Grunde auch alle Nestorianer, da es sich auf solchen Standpunkten theils bloß um eine urbildliche Erscheinung Christi, welche durch eine schöpferische Wirkung gesetzt ist, theils bloß um eine Inwohnung des Göttlichen in Christo handelt, wobei alles Gewicht im Grunde auf den Menschen Jesus fällt. Aber dafür hat man auf diesen beiden Standpunkten auch nicht den vollen biblischen Christus. Um diesen Preis machen wir uns von der dogmatischen Schwierigkeit, die wir erörtern, nicht los. Wenn Schleiermacher daneben doch das Personbildende in Christo die göttliche Natur seyn läßt, so versteht er dieß nur so, wie in jedem endlichen Seyn das Göttliche die Causalität ist, und die Aufnahme Seines Wirkens in uns auch bei uns personbildend wirkt. Damit haben wir wieder nicht die biblische Idee von Christus.

1) Daß und warum gerade dem Sohn, dem persönlichen Logos, die Menschwerdung und auch die damit verbundene Entäußerung göttlicher Herrlichkeit (s. hernach) am nächsten lag, erhebt aus der Trinitätslehre ebenfalls. Es lag, wie wir dort bestimmten, nicht in der Natur der drei Personen an sich, als hätte z. B. der Vater sich weniger so offenbaren und aus sich heraustreten können, sondern in der ökonomischen Ordnung, die sich die Trinität nach freiem Wohlgefallen setzte. „Von Gott, durch Gott, zu Gott sind alle Dinge,“ das ist göttliche Reichsregel. Joh. 5, 20. 23. gibt uns hierüber allerdings einen Aufschluß, der werth ist, beachtet zu werden. Weil, heißt es dort, der Vater den Sohn liebte als Seinen ewigen Sohn, und Ihn geehrt haben will gleich sich selbst, aus diesem Grunde und zu diesem Zweck hat Er dem Sohn Alles übergeben, auch Auferweckung der Todten und Gericht, letzteres auch noch von dem Gesichtspunkte aus, daß Er des Menschen Sohn ist, d. h. geworden ist, und sich als solcher der tiefsten Erniedrigung unterzogen hat, wonach Er auch um so mehr zum Richter über Alles erhöht werden mußte.

§. 31. Forts. (Allgemeines über die Lösung der Frage.)

Es genügt uns nun freilich ferner auch nicht, auf Analogieen aus der Natur und dem Menschenleben und dem sonstigen Verhältniß des Menschen zu Gott uns zu berufen, wie z. B. die F. C. besonders gerne das Gleichniß vom Verhältniß der Seele zum Leibe oder von einem vom Feuer durchglühten Eisen gebraucht. Obwohl dieß immer zur Veranschaulichung gebraucht werden mag, so genügt es doch nicht: denn wenn Leib und Seele beim Menschen zur Einheit der Person verbunden sind, so handelt es sich hier doch nur um die Vereinigung von zwei endlichen Qualitäten, wenn immerhin von verschiedenem genus; bei der persönlichen Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur in Christo aber handelt es sich um eine persönliche Einigung von Unendlichem und Endlichem. Das Beispiel vom glühenden Eisen betrifft mehr den speciellen Fall der Mittheilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur, nicht die persönliche Einigung an sich. Aber auch was man sonst von der Capacität des Menschen für's Göttliche anführt (daß er überhaupt der Aufnahme des Göttlichen fähig sei — worauf sich noch Thomassinus beruft), die mystische Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott und Christo, insbesondere auch die sakramentliche Vereinigung — reicht nicht hin, weil es sich in allen diesen Fällen nicht um Verbindungen bis zur Einheit der Person handelt, und weil unser Resultat schon am Schluß des vorigen exegetischen Theils war, daß die unio des Göttlichen und Menschlichen in Christo mehr als eine sakramentale, mystische sei. Eines wollen wir aber um so mehr gleich von vornherein zur dogmatischen Lösung unseres Räthsels betonen. Es ist auch sonst die Art göttlichen Waltens, Gegensätze zu vereinigen, und es gibt nicht leicht ein Dogma christlichen Glaubens, das nicht solche Gegensätze enthielte. Man denke z. B. an die Gegensätze von Freiheit und Nothwendigkeit in Gott selbst, von Liebe und Gnade einer-

Gerechtigkeit und Heiligkeit andererseits, wie denn der Mystiker Böhme selbst ein Ja und Nein in Gott verlegt. Im Gebiete der Natur vergleiche man die entgegengesetzten Pole der chemischen und astronomischen Kräfte, wie denn ein alter Physiker das Werden aller Dinge aus Streit und Liebe erklärt. Was die christlichen Dogmen selbst betrifft, so findet sich in der Trinitätslehre, in der Lehre von der Erwählung und von den Sakramenten, endlich auch in der Lehre vom Reiche Gottes, von der Auferstehung überall etwas scheinbar Contradictorisches, das durch eine höhere Einheit verbunden ist, welche selbst wieder durch Mittelglieder hergestellt sich findet.

Es würde sich nun zunächst fragen, ob es auch bei der Lehre von der persönlichen Einigung göttlicher und menschlicher Natur in Christo solche Mittelglieder gebe. Und in der That, es gibt solche. Davon reden wir im Folgenden.

§. 32. Die Mittelglieder für die Einigung göttlicher und menschlicher Natur in Christo. Das Mittelglied göttlicher Seits: die Selbstentäußerung Christi. (Beleuchtung derselben aus dem christlichen Bewußtseyn.)

Die Mittelglieder der persönlichen Einigung göttlicher und menschlicher Natur in Christo, wodurch der scheinbar unversöhnliche Gegensatz aufgehoben wird, liegen theils auf göttlicher, theils auf menschlicher Seite. Göttlicher Seits erkennen wir das Mittelglied nicht, wie man etwa auf arianisch-sozinianischem Standpunkt oder durch ein Mißverständniß des Theologumenons von einem verborgenen und offenbaren Gott sich denken könnte, in einem Geringerseyn des Sohnes an sich im Verhältniß zum Vater,¹⁾ sondern in einer Selbstbeschränkung des Sohnes Gottes bei Seiner Menschwerdung und während

1) Dieses Mißverständniß haben wir in der Trinitätslehre und im vorigen Abschnitt gründlich beseitigt.

Seines Erniedrigungszustandes, wie sie mit der Selbstentäußerung des Sohnes Gottes, welche die Schrift erwähnt, nothwendig gegeben war. Auf dieses Mittelglied hingewiesen zu haben, könnte nun blos als das Verdienst der neueren protestantischen Theologie erscheinen. Viel mehr aber ist es schon vollständig im einfachen christlichen Bewußtseyn enthalten. Denn wenn es diesem christlichen Bewußtseyn das Größte ist, was es weiß, daß der Sohn Gottes uns zu lieb vom Himmel gekommen und Fleisch und Blut und alle menschliche Schwachheit¹⁾ an sich genommen hat, so schließt dieß christliche Bewußtseyn zugleich in sich, daß der Sohn Gottes bei jenem Akt, und so lange der irdische Lebenszustand desselben andauerte, Seine Herrlichkeit zurückgelassen, auf dieselbe verzichtet, derselben sich entäußert hat. Ueberhaupt Alles, was die Schrift von der Liebe Gottes in Christo zu uns rühmt und was dem christlichen Bewußtseyn so theuer ist, könnte dieß gar nicht seyn, und jene Liebe wäre nicht Liebe und am wenigsten die große Liebe, als die sie in der Schrift gepriesen und im christlichen Bewußtseyn anerkannt ist, wenn sie nicht auch ein Opfer Seitens Gottes und Christi in sich geschlossen hätte (vgl. Ebr. 10, 5—9. Joh. 3, 16.), ein Opfer, das eben nichts anderes seyn kann, als ein relatives Aufgeben göttlicher Herrlichkeit Seitens des Menschgewordenen, ja ein Losreißen von dem seligen Einheitsband, in welchem der Sohn von Ewigkeit mit dem Vater stand (s. Ev. Joh. 1, 1 ff.), mit der Rehrseite eines entsprechenden Verlustes auf Seiten des Vaters selbst. Man müßte also schon entweder das christliche Bewußtseyn umstoßen, oder dieses müßte sich selbst nicht verstehen, wenn man jene Selbstbeschränkung

1) Wir haben schon oben exegetisch erörtert, daß, wenn die Schrift sagt: das Wort ward Fleisch; Gott sandte Seinen Sohn in der Gestalt des sündlichen Fleisches; Gott ist geoffenbaret im Fleisch — diese Ausdrücke zwar nichts Sündliches, aber die ganze Schwachheit der Menschennatur, auch wie sie durch die Sünde geworden, in sich begreifen.

göttlicher Natur in Christo bei Seiner Menschwerdung und während Seines irdischen Zustandes leugnen wollte. Eher noch läßt sich, ungeachtet dieser Selbstbeschränkung, mit der altlutherischen Theologie bis zu einem gewissen Punkt annehmen, daß dennoch der Menschheit Christi durch Seine Menschwerdung göttliche Eigenschaften und Kräfte mitgetheilt worden, als daß wir sollten auf jene Thatsache selbst verzichten. Und es ist andererseits unbegreiflich, wie die genannte Theologie die ganze Erniedrigung und den ganzen Erniedrigungsstand Christi bloß in dem Nichtgebrauch jener göttlichen Kräfte Seitens der menschlichen Natur, oder gar bloß in der Verhüllung des Gebrauchs finden konnte. Wenn nun aber gleich schon das einfache christliche Bewußtseyn jenes Eine Mittelglied der Einigung göttlicher und menschlicher Natur in Christo an die Hand gibt, so ist es doch exegetisch¹⁾ und dogmatisch weiter zu beleuchten. Exegetisch hauptsächlich auf Grund der Stelle Phil. 2, 6 ff., welches die Hauptstelle ist, die von der Erniedrigung Christi handelt.

§. 33. Forts. (Beleuchtung aus Phil. 2, 6 ff.)

Gewöhnlich führt man Philipp. 2, 6 ff. in der Glaubenslehre nur an, um die Lebenszustände Christi oder den geschichtlichen Verlauf Seines Lebens nach seinen beiden Hauptstadien zu erörtern. Wir bedürfen aber dieser Stelle — wenigstens nach ihrer ersten Hälfte — schon dazu, um die Möglichkeit jener persönlichen Einigung göttlicher und menschlicher Natur in Christo, mittelst der Selbstbeschränkung jener, zu erklären. Da kommt es ganz darauf an, daß und ob wir in dieser Stelle bloß das finden, was man in der altlutherischen Dogmatik Erniedrigung geheißen hat, und was noch der neuere reformirte Dogmatiker Obrard Erniedrigung heißt, nämlich was der

1) Was einen Nachtrag zu unserem exegetischen Abschnitt über die Person Christi bildet,

menschlichen Natur Christi in deren Leidensakten begegnete; oder ob hievon noch eine Erniedrigung Christi unterschieden ist, welche schon mit der Annahme menschlicher Natur als solcher Statt fand, und deren Subjekt der Logos, der Sohn Gottes ist. Obwohl nun die altlutherischen Dogmatiker von einer solchen Erniedrigung keine Idee haben, und auch noch der genannte reformirte Dogmatiker mit aller Macht sich dagegen wehrt, daß die Annahme der menschlichen Natur als solche sollte eine Erniedrigung Christi gewesen seyn,¹⁾ so ist es doch in dieser Stelle nicht anders ausgesprochen; nur daß der Akt der Annahme menschlicher Natur selbst nicht mit dem Ausdruck der Erniedrigung, um diesen für einen andern Begriff vorzubehalten, sondern mit Selbstentäußerung bezeichnet ist. Es kommt hier nicht darauf an, grammatisch zu erheben, was das Subjekt sei, wenn es B. 6. heißt „welcher 2c.“ Hievon machte man früher die Deutung nach der einen oder der andern Seite abhängig. Grammatisch geht „welcher“ eben auf Christus. Aber logisch kann es in der ersten Hälfte der Stelle, nämlich B. 6. 7., nur auf den Sohn Gottes als solchen gehen. Denn erstlich ist überhaupt kaum zu glauben, daß alle die Ausdrücke, die hier vorkommen, bloß tautologisch dasselbe besagen sollten, namentlich also B. 8. dasselbe, was B. 6. und 7. Zum Andern müßte man, wenn man die ganze Stelle mit Ebrard bloß auf's Leiden Christi beziehen wollte, die Knechtsgestalt bloß in diesem finden; oder, wollte man mit den altlutherischen Dogmatikern zwar den ganzen irdischen Zustand mitbegreifen, aber die Entäußerung nur auf Seiten der menschlichen Natur fin-

1) Wiewohl dem sonst seiner Dialektik besonders gegenüber den Lutheranern sich rühmenden Verfasser Widersprüche begegnen, die ihm nicht begegnen sollten, da er Annahme der unverklärten Natur auch eine Erniedrigung (*humiliatio*), zum Unterschied von der frei gewählten *ταπείνωσις* [im Leiden]), ja die Menschwerdung selbst einen Austritt des Sohnes Gottes aus der Ewigkeit in die Zeit nennt,

den, so müßte man übersetzen: „Er entäußerte sich, nachdem er Knechtsgestalt angenommen hatte und gleich wie ein anderer Mensch und an Geberden als ein Mensch erfunden worden war.“ Dieß wäre nun an sich grammatisch nicht unmöglich, wiewohl die andere Erklärung: „er entäußerte sich, indem er Knechtsgestalt annahm, ja ganz wie ein anderer Mensch ward,“ jedenfalls viel näher liegt. Man müßte dann aber überdieß V. 6: „Er hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich seyn“ so übersetzen: die Anerkennung für Gott-gleich wollte er nicht als einen Raub an sich reißen, wiewohl er es (bei dieser Erklärung vorausgesetztermaßen) doch war und blieb auch bei seiner Menschwerdung, auch als Mensch. Dieß wäre nun an sich immerhin noch ein richtiger logischer Gegensatz (zwischen Verhüllung und Offenbarung der Majestät, welche die Menschheit mitgetheilt bekommen hatte); aber die erwähnte Erklärung ist jedenfalls eine Abschwächung sowohl des Begriffs „er entäußerte sich“ als des Begriffs „er hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich seyn.“ Was im Uebrigen den Nichtgebrauch und Nichtbesitz göttlicher Majestät betrifft, so sind das fließende Begriffe: es läßt sich keines ohne das andere ganz denken. Aber jedenfalls nöthigt endlich der Gegensatz: Er war in göttlicher Gestalt und nahm Knechtsgestalt an — dieß Letztere von der Menschwerdung an sich zu verstehen: denn nach angenommener Menschheit war Er ja nicht mehr in göttlicher Gestalt, sondern nur vor Seiner Menschwerdung. Hienach bespricht diese Stelle zuerst V. 6. 7. die Selbstentäußerung des Sohnes Gottes bei Seiner Menschwerdung schon, und dann erst V. 8. die Erniedrigung in der angenommenen menschlichen Natur selbst. Die Worte „Er hielt es nicht für einen Raub 2c.“ können wir nun nicht anders deuten, als: den vormenschlichen Zustand der Gottgleichheit betrachtete der Sohn nicht als etwas, wie der Räuber seinen Raub — wovon man rücksichtslosen Gebrauch macht (was von Seiten Christi geschehen wäre, wenn Er trotz des Falls und Glends der Erlösungsbe-

dürftigkeit Seiner Geschöpfe in göttlicher Herrlichkeit geblieben wäre.¹⁾ Und es ist damit zugleich angedeutet, daß der Sohn Gottes bei Seiner Menschwerdung eben nicht bloß auf die göttliche Gestalt, sondern auch auf die göttliche Zuständigkeit (das Gleichseyn) — relativ verzichtete, daß Seine Menschwerdung wirklich eine Art Losreißung von Gott war, entsprechend dem spätern: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? nur daß er hiebei noch tiefer hinabstieg als bei der Menschwerdung.²⁾

1) Das Gegentheil hiervon ist eben auch uns in der Stelle, namentlich B. 4. vgl. Röm. 15, 3. als Muster vorgestellt.

2) Zur Vergleichung geben wir noch folgende Ansichten von unserer Stelle: 1) weil die göttliche Würde Jesu Ur-Eigenthum war, wollte er damit nicht prangen noch prunken. Allein von dem hier Betonten ist nichts in der Stelle zu finden. 2. Die Gottgleichheit behielt er nicht wie einen Raub auf eine verborgene Art bei sich, sie der offenbaren Wirklichkeit, den Augen der Menschen entziehend, sondern 2c. — eben an diesem sondern stellt sich auch die Falschheit dieser Erklärung dar: denn es folgt das Gegentheil von dem, was folgen müßte. 3. Christus hielt sich bei aller seiner Gottähnlichkeit von aller Annäherung der Gleichheit mit Gott weit entfernt, ja vielmehr Er lebte in einem niedrigen Zustand. Diese rationalistische Erklärung ist für uns von vornherein beseitigt. 4. Christus hielt es nicht für einen Raub an seinem Gottgleichseyn, sich zu erniedrigen, sondern erniedrigte sich. Da hätte sich der Apostel doch sehr ungeschickt ausgedrückt. 5. Christus fiel über sein Gottgleichseyn, das er als Gottmensch hatte, nicht wie über einen Raub Beute her. Die Beschränkung auf den Gottmenschen ist mit nichts gerechtfertigt. 6. Ungeachtet Christus gottgleich gestaltet war, so riß er doch nicht göttliche Verehrung an sich: er wollte nicht göttlich verehrt seyn, nicht absolut nicht (denn vgl. Joh. 5, 23. 20, 28. 11, 4. 40. 41. 42. Luk. 7, 18 ff.), aber mit Bezug auf Seinen dermaligen Stand (Matth. 16, 20. Joh. 20, 17.); nach seiner Auferstehung verlangte er göttliche Verehrung (Matth. 28, 18—20. vgl. Joh. 14, 20. 16, 23. 26.). Diese Auffassung läßt sich mit der obigen in sofern verbinden, als wenn der Sohn Gottes auf die göttliche Gestalt und Zuständigkeit verzichtete, Er auch auf die volle Offenbarung Seiner Herrlichkeit verzichtete. Doch liegt auch diese Erklärung nicht zunächst in den Worten. Ebenso kommt unserer Ansicht nahe die Erklärung (Rheinwalds): da (als) Er in göttlicher Gestalt war, hielt Er es nicht

§. 34. Forts. (Dogmatische Beleuchtung der Selbstentäußerung des Sohnes Gottes.)

Wir können freilich diese Selbstentäußerung, obwohl wir sie so eben nach Phil. 2, 6. 7. nicht bloß auf die göttliche Gestalt, sondern auch (unter Analogie von Matth. 27, 46.) auf die göttliche Zuständigkeit bezogen haben (sonst könnte man ja auch nicht wohl von einem Erniedrigungsstand Christi sprechen), nicht als eine absolute fassen. Sonst wäre ja der Sohn Gottes nicht mehr Sohn Gottes geblieben, und wir würden das, was wir mit der Lehre von der Einigung göttlicher und menschlicher Natur in Christo gewonnen zu haben glauben, wieder verlieren mit dem, was wir zur Erklärung dieser Thatsache beibringen. Vielmehr äußerte sich dießfalls schon der Kirchenvater Tertullian also: „Gott kann sich in Alles verwandeln, und gleichwohl bleiben, was Er ist,“ und Hilarius von Poitiers: „die Gottesgestalt und die Knechtsgestalt können nicht unmittelbar in eine Einheit zusammengehen: sie schließen sich vielmehr, so wie sie an sich sind, aus. Wie wird also ihre Einigung möglich? Antwort: die Annahme des Einen kann nur geschehen durch Entäußerung des Andern. Aber derjenige, der sich entäußert und Knechtsgestalt angenommen hat, ist doch kein anderer und kein verschiedener. Denn die Annahme schließt Aufhören des eigenen Seyns und Fortbestand desselben zugleich ein. Deßhalb ist Entäußerung einer Gestalt nicht Vernichtung ihres Wesens. Eben, damit

für Etwas, was Ihm nicht gebührte, Gott gleich seyn; aber dennoch entäußerte Er sich. Doch wäre diese philologische Erklärung von Sondern eine Ausnahme. Beseitigt ist auch die Ansicht Ebrards, als ob die Knechtsgestalt von der Menschengestalt zu unterscheiden, sofern unter jener die Folgen der Sünde, die Jesus trug, mit inbegriffen seien. Das liegt doch nicht im Begriff des Knechtes. Ebenso die Ansicht, daß, was Jesus nicht als Raub an sich reißen wollte, nur die künftige Herrlichkeit war.

diese verhindert werde, geht die Entäußerung nur so weit, daß die Knechtsgestalt herauskomme.“¹⁾ Wir sind nun zwar noch einen Schritt weiter gegangen, als dieser Kirchenvater, und haben die Entäußerung nicht bloß auf die Gestalt, sondern auch auf die Zuständlichkeit, auf das Sich haben und Sich fühlen bezogen.²⁾ Aber auch so hob die Entäußerung das wesentliche Seyn des Sohnes Gottes nicht auf.³⁾ Wir haben daher auch den Unterschied zwischen Besitz und Nichtgebrauch nicht nöthig, eben weil seine Entäußerung selbst nur eine relative war. Wie weit sie ging, werden wir in einem spätern Paragraphen genauer erörtern; es folgt aber zum Theil schon aus dem, was wir als Beweise der Gottheit aus Seinem irdischen Wandel oben beigebracht haben, nämlich daß in den Wundern Jesu und Seinem göttlichen Wissen sich doch auch Seine göttliche Herrlichkeit offenbarte. Sie ging nur soweit, als sie zur Einigung eines Endlichen mit dem Unendlichen nöthig war. Der Jenaer Rationalist Hase spottet nun zwar überhaupt über eine solche Theologie, die eine Selbstentäußerung des Sohnes Gottes lehrt, vollends, wenn der Sohn Gottes auch das Bewußtseyn seiner früheren Herrlichkeit abgelegt haben soll (vgl. Geß), und macht⁴⁾ seinem Spott Lust in den Worten: „nach allerneuester Orthodoxie hat der Gottessohn (statt daß er nach der älteren schon in der Krippe allwissend war und am Kreuze die Welt regierte, vielmehr)

1) Ebrard bringt die treffende Vergleichung bei, daß ein König, der in Knechtsgestalt incognito irgendwo lebt, doch König ist (vgl. König Alfred von England und Gustav Wasa).

2) Auch Ebrard versteht unter der Gottesgestalt, die der Logos ablegte, und Menschengestalt, die Er annahm, keineswegs die nackte Gestalt, sondern die ganze Existenzform, wiewohl er ein andermal auch nur sagt: der Logos habe die Form der weltregierenden Thätigkeit dran gegeben.

3) Auch nach Ebrard behält der Logos die göttliche Wesenheit bei.

4) In der Schrift: „die Entwicklung des Protestantismus.“

beschlossen, seiner selbst zu vergessen, Lethe trinkend beim Eintritt in's irdische Daseyn." — Aber daß Jesus auch jenes Bewußtseyn abgelegt haben soll, wollen wir wenigstens nicht lehren. Im Uebrigen muß Hase, wenn er also spotten will, nicht blos die orthodoxe Wissenschaft, sondern das christliche Bewußtseyn selbst verspotten, dessen wesentlichen Inhalt wir als übereinstimmend mit jenem Dogma der Wissenschaft gefunden haben. Und auch die Wissenschaft kann für jenes Dogma zunächst eine Menge Analogieen anführen. Für's Erste vergleiche man manche menschliche Zustände. Wir haben bereits das Bild des incognito reisenden und irgendwo weilenden Fürsten, der, indem er Knechtsgestalt annimmt, auch seinem fürstlichen Leben entsagt, angeführt. Aehnlich ist es beim Menschen, wenn er trotz des Wechsels der Zustände hienieden und nach der Auferstehung doch (wie die Eschatologie zeigen wird) die mit sich selbst identische Person bleibt (sonst könnte er ja auch nicht gerichtet werden). Ein ähnlicher Wechsel der Zustände findet bei Gott selbst in manchen andern Fällen Statt. Gott ruhte, nachdem Er die Welt geschaffen hatte: es fand also eine Beschränkung Seines Wirkens Statt (vgl. unsere Lehre von der Erhaltung im 1. Bdchen). Noch mehr: schon vordem ruhte Gott, wenn anders die Schöpfung keine ewige ist, und wiederum wird Er ruhen, wann Er Alles in Allem ist. Sind das nicht lauter Selbstbeschränkungen Gottes? Was für Selbstbeschränkungen legt sich Gott ferner gegenüber der menschlichen Freiheit auf, wenn es anders eine solche gibt! Die Schöpfung selbst ihrem Begriff nach sammt der Erhaltung und Weltregierung ist ein Heraustreten Gottes aus der Ewigkeit in die Zeit (wie wir früher bestimmt haben). So ist auch die Allgegenwart Gottes kein unendliches Zerfloßenseyn, sondern hat einen bestimmten Ausgangspunkt: und wenn Gott dem Gottlosen nicht so nahe als dem Frommen tritt, so ist dieß eine Selbstbeschränkung gegenüber dem Gottlosen. Ferner die Persönlichkeit Gottes selbst (s. 1. Bändchen), was ist sie anders als ein

Sichzusammenfassen des absoluten Seyns (eine Contradiction der göttlichen Substanz)? Bei allen diesen Selbstbeschränkungen bleibt Gott doch Gott. Sollte also nicht auch der Sohn wesentlich, was Er ist, bleiben können, auch wenn Er aus Liebe zur gefallenen Menschenwelt Mensch wird und, um das werden zu können, sich seiner göttlichen Herrlichkeit begibt? Ein solches Sichbegeben ist jedenfalls auch vorausgesetzt, wenn Jesus an andern Stellen (z. B. Joh. 17, 5.) von einer Wiederannahme dieser Herrlichkeit spricht, und zwar nicht derjenigen, die Er als Mensch hatte, sondern die Ihm gegeben war vor Grundlegung der Welt. Für den Zweck der Menschwerdung war aber dieses Sichbegeben um so mehr nöthig, als der Sohn Gottes nicht sogleich die verklärte, sondern die unverklärte, ja die durch die Sünde depravirte menschliche Natur annahm, wiewohl Er durch diese Natur auch wieder seine göttliche Herrlichkeit durchleuchten ließ.¹⁾ Indem wir nun, wie gesagt, die nähere Bestimmung des Grads der Selbstentäußerung mit besonderer Rücksicht darauf, daß dennoch in Folge der Menschwerdung die menschliche Natur Christi göttliche Kräfte mitgetheilt bekam, sowie die Darlegung der Wiederaufhebung dieser

1) Es ließe sich noch die Einwendung erheben, wie es bei dieser Selbstbeschränkung mit der welterhaltenden und weltregierenden Thätigkeit des Sohnes Gottes gestanden sei, ob sie nicht einen Ausfall erlitten habe. Obrard nimmt dieß in den Begriff der Selbstentäußerung des Sohnes Gottes auf. Sartorius gibt diesen Ausfall nicht zu, und die ächten Lutheraner lassen ja Christum selbst als Menschen schon in der Krippe und endlich am Kreuze die Welt regieren (s. F. C. p. 785). Letztere Vorstellung haben wir jedenfalls zu berichtigen (s. hernach); allein allerdings muß jene Selbstbeschränkung auch eine Beschränkung göttlicher Thätigkeit gewesen seyn. Die Welterhaltung und Weltregierung hörte damit dennoch nicht auf, da ja die ökonomische Theilung der Trinität eben nur eine ökonomische ist, auf freier Vereinbarung und Uebertragung, nicht auf einer Nothwendigkeit beruht (s. oben); indeß, da wir nur eine relative Selbstäußerung des Logos annehmen, verhält es sich mit seiner weltregierenden Thätigkeit ebenso.

Selbstäußerung weiterer Untersuchung vorbehalten, haben wir bereits — zunächst das Mittelglied der Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur in Christo von der Einen Seite, Seitens der göttlichen Natur, in deren Selbstbeschränkung gewonnen.

S. 35. Das andere Mittelglied zur Erklärung der persönlichen Einigung göttlicher und menschlicher Natur in Christo: das Mittelglied menschlicherseits.

Es liegt zunächst in der idealen Beschaffenheit der menschlichen Natur Christi (welche wir schon oben exegetisch gefunden haben), wie sie namentlich in der Sündlosigkeit und ausgezeichneten Geistbegabung Christi enthalten ist. Jene persönliche Einigung war möglich, wenn, während die göttliche Natur sich beschränkte, dafür und andrerseits die menschliche erhoben wurde. Und zwar zunächst war sie für diesen Zweck auf ihre eigene ideale Stufe zu erheben, die Jesus einnahm theils als der Sündlose, theils als der ohne Maß mit dem Geist Begabte, als der, der die Menschennatur in ihrer Allgemeinheit an sich trug (daher, s. später, auch in ihrer Unpersönlichkeit).

Dieser idealen Beschaffenheit der menschlichen Natur Christi stand nicht im Wege, daß Jesus zugleich die unverklärte und depravirte menschliche Natur an sich trug, da das Ideale mehr auf das geistige und sittliche Seyn als auf die äußere Erscheinung sich bezog. Wir haben in dieser Betrachtungsweise auch die F. C. auf unserer Seite, welche nicht nur gleichfalls (S. 781, Rechenb.) die Geistbegabung Christi als zu Seiner Menschheit gehörig ansieht, sondern sie eben auch in dieser Eigenschaft als das Mittelglied für jene unio betrachtet, während der Geist Christi, sofern dieser die dritte Person in der Gottheit ist — wird bemerkt — hier außer Berechnung bleibe.

Indeß würde diese Erhebung der menschlichen Natur Christi auf ihre eigene höchste Stufe noch nicht genügt

haben, um menschlicherseits ein hinreichendes Bindeglied für jene unio abzugeben. Auch als Menschheit auf höchster Stufe war Christi Menschheit eben doch etwas Endliches, und um eine persönliche Einigung dieser endlichen Natur mit einer unendlichen handelte es sich. Wir müssen also noch eine andere Bedingung menschlicherseits setzen, welche jene unio erklärt, nämlich eine Erhebung der menschlichen Natur Christi nicht nur auf ihre eigene höchste Stufe, sondern über sich selbst hinaus durch Mittheilung göttlicher Eigenschaften und Kräfte eben von der göttlichen Natur aus. Wir müssen dießfalls mit der altlutherischen Ansicht von Christo einige Schritte gemeinschaftlich gehen, und wir haben bereits in den Beweisen für die Gottheit Christi, die wir namentlich auch aus Seinen Wundern entnehmen, auch den Beweis für jene Mittheilung geführt. Um dieß zu umgehen, müßte man schon annehmen, daß eben nur der Logos in Christo, nicht der ganze Christus jene Wunder gewirkt habe. Aber lassen wir uns überhaupt einmal gelten, daß der Logos durch Christum gewirkt habe, und namentlich auch jene Wunder, so kommen wir immerhin auch so auf die von uns geltend gemachte Ansicht. Denn die göttlichen Kräfte gingen dann doch durch die menschliche Natur Christi hindurch keineswegs bloß wie durch einen Canal, als wäre die Menschheit Christi ganz unberührt davon geblieben: das gäbe eine abenteuerliche Vorstellung. Wurde aber die menschliche Natur davon berührt, so war sie auch davon infigirt. Man müßte also schon mit einer gewissen neueren theologischen Branche auf die Offenbarung göttlicher Herrlichkeit in den Wundern Christi überhaupt verzichten und sie bloß aus jener idealen menschlichen Natur ableiten; man müßte eben damit auch auf den Beweis der Gottheit Christi aus Seinen Wundern verzichten, und müßte sich zum Erweis dieser auf das pure Selbstzeugniß Christi oder das Zeugniß der Apostel davon beschränken, man würde so gar sehr arm an Beweisen für die Gottheit Christi, was die Gläubigen we-

nigstens nicht wünschen können. In der Auferstehung und Himmelfahrt Christi läßt ja doch auch der gewöhnliche gläubige Standpunkt die göttliche Herrlichkeit Christi auch an Seiner menschlichen Natur offenbar werden. Wir sind dann nur consequenter, wenn wir diese schon früher beginnen lassen, sei's auch immer, daß eine graduelle Zunahme stattfand. Denn in der That läßt sich die persönliche Einigung göttlicher und menschlicher Natur in Christo (trotz der Selbstbeschränkung ersterer) ohne eine solche Mittheilung gar nicht denken, was wir unten noch weiter erörtern werden.

Man möchte noch denken, ob nicht, wenn wir einmal eine solche Mittheilung göttlicher Kräfte von Seiten göttlicher Natur an die menschliche mit der altlutherischen Dogmatik bis auf einen gewissen Grad schon im Erniedrigungsstand Christi annehmen, ob wir nicht zur Erklärung der unio uns eben hierauf beschränken könnten, ohne nöthig zu haben, Seitens der göttlichen Natur auch noch eine Selbstentäußerung anzunehmen. Allein diese war dennoch zugleich nöthig, aus zwei Gründen. Einmal würde sonst das Uebergewicht der göttlichen Natur über die menschliche zu drückend gewesen seyn (wenigstens in deren unverklärtem Zustande) und würde diese verschlungen, aufgerieben haben. Sodann forderte die Wahrheit der Erlösung dennoch jene Selbstbeschränkung. Denn wie die Wahrheit der Erlösung einerseits darauf beruht, daß eine gottmenschliche (beziehungsweise göttliche) Person sie vollbrachte, so beruht sie andererseits ebensosehr darauf, daß die menschliche Natur ihre freie Entwicklung hatte, weil nur ein freier Gehorsam Christi dem Erlösungswerk seinen Werth gab, — was nun zwar wohl mit einer relativen Mittheilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur, aber nicht mit einem zu großen Ueberwiegen der göttlichen, wie es ohne Selbstbeschränkung derselben Statt gefunden hätte, zusammen bestehen konnte.

§. 36. Die Frage nach dem Ich in Christo.

Das Göttliche und Menschliche in Christo sich persönlich geeinigt zu denken, hat auch für die Vernunft gar keine Schwierigkeiten, wenn man entweder das Göttliche in Christo, beziehungsweise den Logos oder auch den Messiasgeist, unpersönlich sich denkt, was eine gewisse Art von Sabellianismus thut, früher ein Marcell und Photin, und was auch neuerdings großen Beifall findet,¹⁾ oder wenn man den Logos in Christo, überhaupt das Göttliche, sich zwar persönlich denkt, aber anderseits den Menschen Christus nur von dem Göttlichen durchwaltet und regiert seyn läßt (nestorianisch)-reformirte Vorstellung).²⁾ Im erstern Fall hat man nur Ein Ich in Christo, nämlich das menschliche. Im andern Fall zwar zwei Ich, aber diese gehen parallel neben einander her, und berühren sich nur dann und wann. Freilich hat man in beiden Fällen eben auch nicht den biblischen Christus mit der gottmenschlichen Person-Einheit; im erstern Fall fehlt uns zu einem vollen Christus besonders Viel (vgl. Früheres), man kann zu Christo nicht mehr sagen: mein Gott und Herr, kann Ihn nicht mehr als Gott anbeten,³⁾ es ist auch die Wahrheit der Erlösung Preis gegeben, oder beruht sie auf nichts anderem, als daß dieselben göttlichen Kräfte, die in Christo waren,⁴⁾ von Ihm, durch Ihn auch auf uns übergehen, wiewohl selbst diese Vermittlung in Hintergrund treten und (ächt sabellianisch, auch schleiermacherisch) der Sinn der Vorstellung überhaupt nur der seyn kann, daß eben die Kräfte, die in Christo waren, auch in uns wirken: von einer eigentlichen Besiegung von Tod, Sünde, Teufel und Hölle durch Ihn und von einer Versöhnung kann nicht die

1) S. oben Dr. Weizsäcker.

2) Letzteres ist wohl allenthalben die gangbarste Vorstellung.

3) Dr. Weizsäcker läßt es ja auch Joh. 5, 23. nicht gelten, daß göttliche Verehrung des Sohns gefordert sei.

4) Vgl. die Vorstellung des alten Oslander von der Rechtfertigung.

Rede seyn. Handelt es sich nun aber um eine gott-menschliche Personseinheit in Christo (s. den exegetischen Theil unserer Christologie), ist uns nur damit auch die Wahrheit der Erlösung verbürgt, so entstehen freilich für die Vernunft große Schwierigkeiten. War das Göttliche in Christo, war auch das Menschliche persönlich, so mußten zur Herstellung jener Personseinheit zwei Ich in Eines zusammengegangen seyn, was sich nicht denken läßt. Mögen wir auch das göttliche Ich in das menschliche hineingestellt und verkleinert, und zugleich das menschliche Ich vergrößert uns denken, zwei Ich gehen zwar moralisch, aber metaphysisch nimmermehr in Eins zusammen.) Auch bei der Vereinigung von Leib, Seele und Geist findet ja eine solche Vereinigung mehrerer Ich mit nichts Statt, sondern die Seele ist das Ich, das den Leib durchwaltet (vgl. die Anthropologie). Die alten protestantischen Dogmatiker haben daher, während sie die vollständige Menschheit Jesu lehrten, dieselbe doch zugleich sich unpersönlich gedacht. Es ist diese Ansicht, wie man sie auch ansehen, und wie inkonsequent man sie auch im Vergleich mit der Lehre von der vollständigen Menschheit Jesu finden mag, doch andererseits nur die nächste Konsequenz des biblischen Systems, der biblischen Lehre von einem gottmenschlichen Erlöser, wie am Tage liegt, und die bedeutendsten neueren Dogmatiker, ja selbst der Wortführer der Reformirten haben sich daher für diese Ansicht erklärt. Der Lutheraner Thomasius und der Reformirte Ehrhard erklären sich gleichmäßig dahin, daß der Sohn Gottes nicht ein menschliches Individuum, sondern menschliche Natur an sich genommen habe: dieser insbesondere

1) Auch dieß glauben freilich manche als Mysterium fest halten zu können, und wir glauben annehmen zu dürfen, daß auch dieß eine gangbare Vorstellung ist, aber ohne Zweifel nimmt man, indem man sich der Sache nicht vollständig bewußt wird, doch eigentlich nur eine moralische Einigung an, welche hier durchaus nicht zureicht und insbesondere von der nestorianischen Vorstellung sich nicht wesentlich unterscheidet.

erklärt auch den Logos für das Subjekt der menschlichen Natur. Sartorius (in seinen Meditationen) sagt: die ewige Persönlichkeit wurde hineingesenkt in das kleine menschliche Wesen im Schooße Maria's: hiedurch erhielt das letztere, wie klein auch sein Kreis, dennoch concentrisch dasselbe Centrum, dieselbe Ichheit mit dem unendlich großen Kreise seines göttlichen Wesens, und das menschliche Wesen ward Ihm (dem Logos) im gemeinsamen Bewußtseyn sowohl des Unterschieds als des Zusammenhangs beider Naturen persönlich angeeignet. Delizisch äußert sich gelegentlich (in der schon erwähnten Schrift) übereinstimmend, wenn er von einem göttlichen Ich redet, welches in Christo menschlicher Weise sein selbst bewußt ward. Nun scheint aber Manchen mit jener Unpersönlichkeit von der Menschheit Jesu doch zu viel aufgegeben, und sie glauben vielmehr, die Idee von der Selbstentäußerung des Logos bei seiner Menschwerdung bis zu der Consequenz fortführen zu sollen, daß Jesus auch sein göttliches Selbstbewußtseyn ablegte, wodurch um so mehr für das menschliche Ich Raum gewonnen ist.¹⁾ Eben auch die gegebene Erklärung von Delizsch könnten wir möglicher Weise so verstehen. Indes finden wir weder thatsächlich, daß Jesus jenes göttliche Selbstbewußtseyn abgelegt gehabt hätte, und wir werden kaum sagen können, daß es ihm nur allmählig aufging: denn schon im 13. Jahre finden wir es ihm aufgegangen; noch ist jene Consequenz nothwendig oder richtig: denn es ist ganz zweierlei, göttliche Natur relativ aufgeben, und das göttliche Selbstbewußtseyn selbst ablegen; noch ist dogmatisch für unsere Frage viel damit gewonnen: denn sobald wir Jesu jenes göttliche Selbstbewußtseyn einmal aufgegangen uns denken, sobald kehrt auch die Frage über das Verhältniß des göttlichen und menschlichen Selbstbewußtseyns, die Frage, welches Ich in Christo gelebt habe, wenn Er doch nur Eines haben konnte, zurück. Die Sache liegt schwierig, und am leichtesten haben es

1) Vgl. die Ansicht von Gess.

freilich diejenigen, welche sich gar keine Gedanken machen. Man ist dann unbewußt entweder und meistens Nestorianer, wo nicht Sabellianer und Ebionit, oder ist man auch Eutychianer und Dofet, auch Apollinarist, d. h. man bewegt sich auf den durch's Denken nicht vermittelten Gegensätzen. Die Schwierigkeit liegt eben in der Vermittlung. Man sieht hier, wie leicht man in eine Kezerei, d. h. in ein Extrem gerathen kann. Die Vermittlung findet als das Schwierigere immer die wenigsten Freunde. So mag es auch unserer Vermittlung gehen. Allein wollen wir einmal zu Christo: mein Gott und Herr sagen und Ihn für unsern wahrhaftigen Erlöser halten, so müssen wir, da zwei Ich nicht in Eines aufgehen können, außer moralisch, was hier nicht zureicht, uns für das göttliche Ich entscheiden und die menschliche Natur uns unpersönlich denken. Die Sache liegt dann so, daß wir glauben, das Ich des Logos habe mit den Kräften der menschlichen Natur und auch mit deren Bewußtseyn von den Dingen und mit deren Willen gewirkt, wofür dann allerdings eine relative Selbstentäußerung des Logos in Betreff Seiner göttlichen Kräfte, auch Seines göttlichen Wissens und Wollens unumgänglich Bedingung war. Wir dürfen deswegen nicht glauben, Er habe dieß Alles ganz abgelegt. Auch folgt keineswegs aus dem Bisherigen die apollinarische Idee, die Einige zugleich aufgenommen haben, und die wirklich die menschliche Natur Christi unvollständig macht, als hätte der Logos in Jesus die Stelle des menschlichen Pneuma (Geistes) vertreten. Vielmehr hatte Jesus auch den menschlichen Pneuma, und der Logos wirkte, wie mit den Kräften der Menschheit überhaupt, so insbesondere auch mit dem menschlichen Pneuma. Ja gerade diese Fassung löste uns das exegetische Problem, das uns oben beschäftigt hat, daß das Göttliche in Christo bald als Logos, bald als Geist bestimmt scheint. Wir haben schon oben (im exegetischen Theil) verneint, daß dem Letztern wirklich also ist, und gezeigt, daß wir das Pneumatische

in Christo als das Menschlich-Pneumatisches anzusehen haben, wie dieß auch die F. C. so faßt. Immerhin ist die sabellianische Erklärung, die das Göttliche in Christo sich ganz unpersönlich denkt, und die nestorianisch-reformirte, welche beide Ich neben einander hergehen läßt, für die Vernunft viel plausibler, zumal man in jenem Fall auch keine Dreipersonlichkeit in Gott (Trinität) anzunehmen braucht: dieselbe scheint auch viel praktischer und pragmatischer, da man die Lehre von einer menschlichen Fortentwicklung Jesu um so mehr festhalten kann. Allein wir geben um diesen Preis den „Gott und Herr, den wir in Christo verehren“ und die Wahrheit der Erlösung nicht Preis. Und den pragmatischen Gewinn können wir immerhin auch bei unserer Ansicht uns zueignen, wenn wir nur zugleich die Lehre von einer Selbstentäußerung göttlicher Natur in Christo (was wir von einer Ablegung göttlichen Selbstbewußtseyns genau unterscheiden) festhalten. Indes führt uns das Bisherige auf eine genauere Bestimmung darüber, welcherlei Bewußtseyn der Dinge und welcherlei Willen Christus in jenem Einen Selbstbewußtseyn gehabt, und mit welcherlei Willen insbesondere Jesus gewirkt habe.

§. 37. Das zweifache Bewußtseyn und der doppelte Wille in Christo.

Diese Frage fällt freilich bei der Anschauungsweise eines Ebrard ganz weg, da der Logos seit seiner Menschwerdung eben nur menschliche Existenzform hat. So scheint es. Aber es scheint nur so: denn Ebrard selbst läßt ja doch den Logos die göttliche Wesenheit beibehalten. Da Jesus in der That der göttlichen Natur sich nicht vollständig entäußern konnte, widrigenfalls er ganz aufgehört hätte, göttlicher Logos zu seyn, und Ihm weder göttliches Selbstbewußtseyn mehr geblieben wäre, noch göttliche Wunder und Zeichen hätten von Ihm verrichtet, noch göttliche Verehrung von Ihm für sich hätte gefordert werden können, da Er also relative ein göttliches Wissen und Wollen auch im Erniedrigungsstand behielt,

andererseits aber mit menschlichem Bewußtseyn und Wollen wirkte, so muß Jesus im Einen Selbst-Bewußtseyn ein zweifaches Bewußtseyn der Dinge oder ein zweifaches Wissen um dieselbe und einen doppelten Willen gehabt haben. Ueberhaupt ist diese Annahme mit der Lehre von der zweifachen Natur in Christo, die wir mit der alten lutherischen Theologie nicht nur, sondern auch den Bestimmungen des chalcidonischen Concils festhalten, nothwendig gegeben. Auch die Lehre von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Jesu ist nicht so zu verstehen, als ob damit das menschliche Bewußtseyn oder der menschliche Wille Christi aufgehoben worden sei. Selbstbewußtseyn und Bewußtseyn der Dinge ist ganz zweierlei. Haben wir ja doch im vorigen Paragraphen Christo selbst den menschlichen Pneuma gelassen.¹⁾ Auch die obengenannten Dogmatiker (etwa Delizich ausgenommen), die der menschlichen Natur Christi Unpersönlichkeit zuschreiben, sprechen Christo deswegen menschliches Bewußtseyn und Wollen nicht ab, sondern Sartorius ausdrücklich zu. Christus konnte gar wohl in seinem Einen Ich zweierlei Bewußtseyn haben, gerade wie in unserem menschlichen Ich ein höheres und niederes Bewußtseyn (in psychologischer Beziehung) zusammen, oder auch (in ethischer Beziehung Röm. 7.) nebeneinander gehen.²⁾ That- sächlich hatte ja auch Christus Beides, menschliches und göttliches Bewußtseyn neben einander (vergl. oben den exegetischen Theil), das menschliche Bewußtseyn freilich sich entwickelnd, und auch das göttliche, vermöge seines

1) Wir berühren hier noch, daß es eine falsche Ansicht wäre, wenn man den Pneuma zum Träger des Selbstbewußtseyns machen wollte; sondern das menschliche Ich trägt Pneuma in sich, die *σάρξ* an sich: so nun auch das göttliche Ich in Christo.

2) Es ist hier ein anderer Fall, als wenn wir uns oben weigern mußten, für die Einigung göttlicher und menschlicher Natur, des Unendlichen und Endlichen, das Verhältniß von Leib und Seel als Analogie zu gebrauchen.

Erniedrigungsstandes, beschränkt (Mark. 13, 32., Joh. 14, 28.) beides aber in Einem Ich.¹⁾ Auf gleiche Weise, wie mit dem doppelten Bewußtseyn Christi, verhält es sich mit Seinem doppelten Willen. Dasselbe Ich kann einen wesentlichen verschiedenen Willen haben. Dieß sieht man am Menschen deutlich, in dem ein sündlicher und ein geheiligter Wille nach Röm. 7. und Gal. 5, 17. oft längere Zeit neben einander hergehen. Nothwendig müssen wir aber Christo im Gegensatz gegen die Monotheleten (s. oben) und Maroniten auch einen menschlichen Willen und zwar im vollständigen Sinne des Wortes zuschreiben; denn wo bliebe sonst die Versuchlichkeit Christi und Sein freimenschlicher Gehorsam, worauf die Schrift so großen Werth legt — wenn Er nicht auch einen menschlichen Willen gehabt hätte? Ebendeshwegen können wir uns auch das Verhältniß beider Willen in Christo, des göttlichen und menschlichen, nicht so denken, als hätte a priori der menschliche dem göttlichen mit Nothwendigkeit folgen müssen. Dieß möchte andererseits daraus zu folgen scheinen, daß beide Willen in demselben göttlichen Ich vereinigt waren. Man macht sich dabei mit Ehrard die Frage allzuleicht, wenn man nach Art der alten Dyotheleten den göttlichen Willen nur einmal thätig denkt, bei der Menschwerdung des Logos, und sonst nur den menschlichen wirken läßt. Dieß geht vom Standpunkt reformirter Anschauung aus, wonach das Göttliche und Menschliche in Christo getrennt bleibt; aber wir haben dabei nicht den vollen Christus, und die Sache läßt sich noch anders bestimmen.

1) Nach Ehrard und Andern wäre Jesus, da Er nur menschliches Bewußtseyn hatte, qua Kind bewußtlos gewesen, oder hätte nur keimendes Bewußtseyn gehabt. Mag es sich aber mit dem menschlichen Bewußtseyn während der ersten Kindheit Jesu verhalten haben wie es will: das göttliche Ich war vorhanden, und daß Jesus auch das göttliche Selbstbewußtseyn sollte an das menschliche Unbewußtseyn verloren haben, können wir uns nicht denken.

In unfrem Ich sind zweierlei Willen. Hat nun das menschliche Ich einen geheiligten und sündlichen Willen zugleich in sich (Röm. 7.), so läßt sich das beides freilich in dem Einen göttlichen Ich in Christo nicht vereinigt denken, wohl aber ein göttlicher und menschlicher Wille, und eine freie Bewegung auch des Letztern — wenigstens unter zwei Bedingungen, nämlich a) wenn der menschliche Wille faktisch sündlos blieb, und b) der göttliche Wille zurücktrat. Beide Voraussetzungen fanden Statt. Denn wenn wir überhaupt von einer Selbstentäußerung göttlicher Natur in Christo reden, so mußte auch der göttliche Wille hinter dem menschlichen zurücktreten, und namentlich eben dann können wir uns dieß denken, wenn der menschliche wirken sollte, während, wenn dieser gewirkt und sich für Gottes Willen entschieden hatte, der göttliche wieder um so mehr in sein Recht eintreten konnte.¹⁾ Auf die Möglichkeit einer nicht sündlosen Wirkung des menschlichen Willens Christi können wir uns hier nicht einlassen: genug faktisch blieb er sündlos und konnte also im göttlichen Ich mit dem göttlichen Willen sich zusammenschließen und ward um so fester mit diesem geeinigt und die Möglichkeit einer nicht sündlosen menschlichen Willensbestimmung ward um so mehr beseitigt, je öfters sich Jesus frei für's Gute entschieden hatte: im erhöhten Zustande Christi hörte jene Möglichkeit natürlich ganz auf, wie denn überhaupt nun die menschliche Natur Christi zurück, die göttliche in Vordergrund trat, vgl. das Folgende.

§. 38. Die Einheit der Naturen in Christo. Lutherische und reformirte Anschauung.

Wir haben diese bisher speziell mit Bezug auf das Bewußtseyn und den Willen betrachtet. Nun kommt es

1) Ein solches Vortreten bald des einen, bald des andern Willens findet sich ja auch beim Menschen, was den geheiligten und sündlichen Willen betrifft,

mit Bezug auf das Seyn beider Naturen überhaupt in Betracht, wiewohl auch jetzt wieder eine spezielle Beziehung auf das Machtvermögen und das Leiden Christi mit in's Spiel kommt.

Die Anschauungen der beiden evangelischen Kirchen im Reformationszeitalter sind auch über diesen Punkt der Christologie nach zwei entgegengesetzten Seiten auseinandergegangen, ohne sich doch in Wirklichkeit ganz von einander zu entfernen, und sie haben dieß auch nicht nöthig, wie sich zeigen wird.

Die Lutheraner ihrerseits haben ihre Ansicht von diesem Verhältniß in einer Reihe von Sätzen ausgesprochen oder vielmehr schon in der heil. Schrift ausgesprochen seyn lassen, die sie, was das Verhältniß der beiden Naturen in Christo selbst betrifft, *propositiones* oder *praedicationes* (Sätze) *personales* (die Personeneinheit betreffend), was das Verhältniß der Eigenschaften und Thätigkeiten dieser beiden Naturen betrifft, *propositiones idiomaticae* (Sätze, die Eigenschaften betreffend) nannten. Was das Erste betrifft, so ist der Sinn: in Christo sind die beiden Naturen so innig zu Einer Person vereinigt, daß die Eine Natur in Concreto den Namen der andern in Concreto führen, daß man also sagen kann: Gott ist Mensch, der Mensch ist Gott. Die Naturen erklärte man, sind nicht vermischt, man kann also nicht sagen: die Gottheit ist die Menschheit und umgekehrt; aber das Andere, die persönliche gegenseitige Bezeichnung ist erlaubt, und zwar so, daß das nicht bloß Redeweise (Alloiose) ist, sondern ihr die wirkliche persönliche Einheit beider Naturen entspricht.

Hiewider konnten nun auch die Reformirten, falls sie nicht auf den eigentlich nestorianischen Standpunkt zurückgehen, so lange sie noch gläubig Christum als Gottes Sohn verehren wollten, nichts einwenden. Jenes persönliche Verhältniß der beiden Naturen aufgeben, hieße ja unmittelbar den Glauben an Jesum als den persönlichen Sohn Gottes aufgeben: denn im andern Fall hätte

man nur noch eine Inwohnung des Logos in dem Menschen Jesus ohne persönliche Einigung, eine Vorstellung, die zwar auch heutiges Tags unter vielen Theologen (namentlich aus der schleiermacherischen Schule) gäng und gäbe ist, die uns aber in der That auch um den Erlöser und die Erlösung brächte: denn, was Christus für uns gethan hätte, hätte er im Grund doch nur als Mensch gethan (vgl. den Stankarus); oder würde die Erlösung blos in einer Mittheilung der Kräfte des Logos bestehen (vgl. des Reformators Osiander Ansicht). Man könnte in diesem Fall nicht einmal nur sagen: durch den Kanal der menschlichen Natur hindurch gehen die Lebenskräfte Christi, die Er den Gläubigen mittheilt, sondern nur: nachdem der Logos zuvor in der Menschheit Christi gewohnt, wirkt er nun auch in andern menschlichen Individuen. Die persönliche Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo wäre dahin. Aber nun gingen die Lutheraner mit den *propositiones idiomaticae* (der zweiten Art jener Sätze) noch einen Schritt weiter. Zwar das erste genus hiervon, das sie aufstellten, lautete immer noch so, daß dießfalls in der That, beim Licht besehen, zwischen einem Reformirten und Lutheraner keine eigentliche Trennung seyn kann. Es ist das genus *idiomaticum* mit drei grammatischen Unterabtheilungen. Man wollte damit sagen, daß man Christo als der ganzen gottmenschlichen Personfüglich sowohl die Eigenschaften und Thätigkeiten der einen, als die der andern Natur zuschreiben könne, und zwar sowohl (dieß die drei grammatischen Unterabtheilungen), wenn die Person nach beiden Naturen, als wenn sie nach der einen oder andern benannt sei. Als z. B. es kann gesagt seyn: Christus (der ganze Gottmensch) ist von Ewigkeit aus Gott, oder: Christus ist in der Zeit aus Maria geboren; ferner: der Sohn der Maria ist von Ewigkeit geboren; und: der Fürst des Lebens ist getödtet. So weit nun konnten, wie gesagt, immer auch die Reformirten mitgehen, soweit

es sich nämlich um bloße Bezeichnungen handelte, und mit diesem *genus idiomaticum* behaupteten die Lutheraner nicht mehr als auch die Reformirten, und diese konnten nicht verneinen, was jene behaupteten.

Der Unterschied ergab sich aber, wenn die Lutheraner zum zweiten und dritten *genus* übergingen, zum *genus apotelesmaticum* (das sich auf Christi Thätigkeit bezieht), und zum *genus majestaticum* (das sich auf Christi erhöhten Zustand bezieht). In diesen beiden genera kam theils der verschiedene Standpunkt, theils das verschiedene Interesse der beiden Kirchen erst recht zum Vorschein. Nach dem *genus apotelesmaticum*, wo es sich um die Frage handelte, wie beide Naturen an der erlösenden Thätigkeit Christi (daher der Name) Theil nahmen, behaupteten nämlich die Lutheraner auch eine Mitleidenschaft Christi nach Seiner Gottheit beim Leiden. Wo bliebe sonst, sagt Luther, die erlösende Kraft des Leidens Christi? Hat die menschliche Natur für sich gelitten, so ist mir Christus ein schlechter Heiland. Allerdings, die Gottheit kann nicht sterben; weil aber die Gottheit und Menschheit in Christo Eine Person, so gibt die Schrift auch der Gottheit alles, was der Menschheit widerfährt. So erklärt sich auch die F. C. dahin, daß zwar Christus nur *secundum humanam naturam* (nach der menschlichen Natur) gelitten habe, aber doch zugleich nach der ganzen Person. Hier dagegen wandten die Reformirten bereits ihre Alloiose an, da sie erklärten, jede Natur habe nur das Ihre gethan, und wenn es heiße, der Sohn Gottes habe gelitten, so sei das bloße Redeweise; wiewohl sie es eigentlich doch auch nicht bestreiten konnten, daß die ganze Person gelitten habe, wenn sie nicht anders den Logos vom Menschen Jesus nestorianisch trennen wollten. Noch auffallender trat aber dieser Unterschied zu Tage beim *genus majestaticum*. Hienach behaupteten die Lutheraner, wie einerseits (nach dem *genus apotelesmaticum*) mittelst der Einigkeit der Person auch die Gottheit Christi am Leiden mit Theil genommen habe, so

seien der menschlichen Natur mittelst derselben Einigkeit der Person auch göttliche Eigenschaften und Kräfte mitgetheilt worden, und zwar nicht erst im erhöhten, sondern schon im irdischen Zustande Christi, und noch in der tiefsten Erniedrigung am Kreuze habe Er sie gehabt und gebraucht, so daß demnach Christus auch der Menschheit nach in der Krippe allwissend, als Menschensohn im Himmel war (Joh. 3, 13.) und am Kreuze die Welt regierte. Hauptsächlich war es hiebei den Lutheranern auch um die Allgegenwart (Ubiquität) des Leibes Christi im h. Abendmahl zu thun. Hiegegen nun machten die Reformirten im vollsten Maasse ihre Alloiose (d. h. ihren Grundsatz von der grammatischen Verwechslung des Subjekts göttlicher und menschlicher Natur, wobei logisch immer nur die eine oder andere gedacht werden müsse) geltend, und erklärten, wenn der menschlichen Natur göttliche Eigenschaften beigelegt werden (wie auch Matth. 28, 18. od. Phil. 2, 10.), so sei das eine bloße Redensart; man nenne die menschliche Natur als Subjekt vermöge der Einheit der Person, es sei aber eigentlich nur die göttliche gemeint; man dürfe und könne der menschlichen Natur in Christo realiter keine göttlichen Eigenschaften und Kräfte zuschreiben, jeder Natur komme nur das Ihre zu; die lutherische Ansicht sei Eutychianismus (Vermischung beider Naturen). Luther dagegen nannte diese Alloiose eine *larva diaboli* (Teufelslarve) und erklärte, mit dieser Alloiose möchte er kein Christ seyn. Die Lutheraner brachten folgende Bilder zur Erklärung bei: Eutychianismus wäre, wenn man beide Naturen wie Honig und Wasser unter einander gemischt seyn ließe, das sei bei ihnen aber nicht der Fall, da sie nur mittelst der Personeneinheit die gegenseitige Theilnahme der Naturen feststellten: hiegegen lassen die Reformirten die beiden Naturen nur wie zwei Bretter zusammengefügt seyn, während das wahre Sinnbild ein vom Feuer glühendes Eisen oder das Verhältniß von Seele und Leib sei,

§. 39. Positive Bestimmung; a) überhaupt.

Bei einer Anschauungsweise, wie sie Ebrard hat (vgl. Gef.) fällt diese ganze bisher beschriebene Frage, die den Reformatoren und Dogmatikern so viele Schwierigkeiten machte, ganz weg, da ja Jesus seit Seiner Menschwerdung stets nur mit Kräften der Menschheit gehandelt und in menschlichen Zuständen sich befunden hat. Freilich ist man dabei zugleich genöthigt, das göttliche Ich bei allen menschlichen Thätigkeiten und Zuständen als das handelnde und leidende Subjekt zu denken, wonach zwar die Frage über das Verhältniß der Naturen wegfällt, aber die Frage über Bethetligung des göttlichen Ich bei den menschlichen Akten bleibt. Da wir aber nicht annehmen können, Er habe die göttliche Natur ganz abgelegt (auch nach Ebrard behielt der Logos die göttliche Wesenheit), so wird für uns die Frage complicirter. Es muß uns nun, was vorerst das genus apotelesmaticum betrifft, offenbar Alles daran gelegen seyn, daß Christus als Gottmensch gelitten habe, namentlich dann, wenn das Leiden Christi als stellvertretende Genugthung aufgefaßt wird (s. hernach): denn ein bloß menschliches Leiden hätte diese nicht bewirken können.¹⁾ Wenn dann lutherischer Seits bestimmt wird: Christus habe doch nur secundum humanam naturam gelitten, und als Sohn Gottes mitgelitten habe Er nur vermittelst Einheit der Person, so erscheint dieß freilich um so mehr nur eine halbe Maßregel, als ja die menschliche Natur für unpersönlich erklärt wird und ihr Subjekt der Sohn Gottes selbst ist: denn hienach müßte doch auch der Sohn Gottes selbst das Leiden der menschlichen Natur gefühlt haben. Allein unterscheiden wir zwischen Leiden und Leiden! Das menschlich-leibliche Leiden konnte Chri-

1) Die F. C. betont diese Instanz der Erlösung auch in dem Sinn, daß Christus nur mit göttlicher, d. h. gottmenschlicher Macht habe Ueberwinder der Sünde, des Todes, Teufels und der Hölle werden können. Gewiß mit Recht!

fius doch wirklich nur *secundum humanam naturam* fühlen, wenn Er gleich als *Logos* Subjekt dieser Natur selbst, demnach auch Subjekt ihres Leidens war. Es kommt ja auch beim Menschen vor, daß er als dasselbe Subjekt sich dem Geiste nach ganz wohl fühlt, während er am Körper leidet. Doch hat eben auch die göttliche Natur Christi auf eigenthümliche Weise mitgelitten, wenn anders der Ruf am Kreuze: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? — nicht bloß eine Empfindung der menschlichen Natur Christi war, sondern eine Scheidung besagt, in welcher sich der Sohn Gottes (analog der Entäußerung, die bei Seiner Menschwerdung selbst Statt fand) von Seinem himmlischen Vater getrennt fühlte. Jedenfalls — wie es sich auch mit der Theilnahme der göttlichen Natur Christi an Seinem Leiden verhalten mag, und was wir auch von der stellvertretenden Genugthuung des Sohnes Gottes halten mögen — jedenfalls bleibt das theure Sprüchlein 1 Joh. 1, 7.: das Blut Jesu Christi, des Sohnes Gottes, macht uns rein von aller Sünde (um von Apostg. 20, 28. nicht zu reden, vgl. auch Ebr. 1, 3.) — nur dann wahr, wenn die göttliche Natur auf irgend eine Weise beim Leiden Christi mitbetheiligt war; und 1 Tim. 2, 5. versäugt hiergegen nichts, da diese Stelle nur gegenüber von allem Doketismus andererseits bestimmt, daß unser Mittler und Erlöser auch Mensch seyn mußte und war, wahre menschliche Natur an sich trug und tragen mußte, wenn Er Mittler seyn und Seine Erlösung uns zu gut kommen sollte.

Was sodann das *genus majesticum* betrifft, so müssen wir auch hierin zunächst auf Seite der lutherischen Anschauung treten, und können uns die Personseinheit göttlicher und menschlicher Natur in Christo nicht denken ohne eine Mittheilung göttlicher Eigenschaften und Kräfte an die menschliche Natur Christi, und zwar nicht bloß in Seinem erhöhten, sondern auch in Seinem Erniedrigungszustande. Jesus handelte nicht bloß in menschlichen Kräf-

ten, am wenigsten wirkt Er jetzt bloß mit Kräften verklärter menschlicher Natur. Dieß zunächst kann gar keinem Zweifel unterliegen mit Rücksicht auf Stellen, wie Joh. 13, 31. 32. (der Sohn verklärt im Vater) und Phil. 2, 20. (ein Name, der über alle Namen), Eph. 1, 20 ff. (über Alles erhöht), Ebr. 2, 7 ff. (Alles unterthan).¹⁾ Zugleich ist deutlich wahrzunehmen, daß die menschliche Natur Christi als miterhöht bezeichnet werden soll. Vgl. Matth. 28, 18. Sollte hier das Subjekt, wie die Reformirten erklären, bloß die göttliche Natur Christi seyn, so könnte nicht von einem Geben, Uebertragen göttlicher Macht, Ehre 2c. die Rede seyn: denn als Sohn Gottes hatte Er ja dieß zuvor, und wenn gleich auch Ihm, wegen Seiner Entäußerung, die volle göttliche Herrlichkeit erst wieder gegeben werden mußte Joh. 17, 5., so ist doch in jenen Stellen das Wieder nicht erwähnt; die Uebertragung geht also in den genannten Stellen jedenfalls mit auf die menschliche Natur. Andere Gründe, warum wir uns die menschliche Natur bei der Erhöhung Christi göttlicher Herrlichkeit mittheilhaftig denken müssen, s. im nächsten Abschnitt. — Aber auch schon im Erniedrigungsstande Christi müssen wir, trotz der Selbstentäußerung des Sohnes Gottes, die dabei Statt fand, Etwas von jener Theilnahme setzen. Wir haben sie auf's Bestimmteste wahrgenommen (diese göttliche Herrlichkeit Christi in Seinem Erniedrigungsstande — schon auch der Menschheit nach) in Seinen Wundern und Zeichen (Joh. 2, 11. 20, 30. 31.), wir haben diese Erhöhung Seiner menschlichen (wie die Entäußerung der göttlichen) Natur als Bedingung der

1) Gerade in letzterer Stelle möchte es zwar wegen Citation des Ps. 8 scheinen, es sei nur die allgemeine Herrschaft des Menschen über die Natur gemeint. Aber weder stimmt dieß mit der allgemeinen Anschauung des Ebräerbriefes, der Jesum durch alle Himmel hindurch und in's Allerheiligste Gottes eingehen läßt, noch mit der näheren Bestimmung von Ebr. 2, 8., wo offenbar gesagt ist, daß das Ps. 8 vom Menschen überhaupt Gesagte bei Christo im höhern Sinn genommen werden müsse.

Einigung beider Naturen in Christo erkannt, und haben uns eine Personseinheit Christi und ein Walten göttlicher Kräfte durch die Menschheit Christi, die wir jedenfalls annehmen müssen, gar nicht denken können, ohne daß auch die menschliche Natur irgendwie davon insicirt war.

Wenn man reformirter Seits hiegegen geltend gemacht, daß man ja doch kein gegenseitiges Verhältniß dieser Art zwischen beiden Naturen habe, so ist zunächst mit den ältern Lutheranern zu entgegnen, daß dieß wegen des natürlichen Uebergewichts der göttlichen Natur unmöglich sei, zugleich aber die Frage selbst näher zu bestimmen. Denn es kann sich selbstverständlich um Mittheilung menschlicher Eigenschaften an die göttliche nicht auf eine solche Weise handeln, daß dadurch der göttlichen Natur ebenso etwas gegeben, d. h. geschenkt worden wäre, wie andererseits der menschlichen. Sondern das richtige gegenseitige Verhältniß wäre vielmehr (wie wir es im Grunde schon oben und bisher bestimmt haben) dieses: daß, während die menschliche Natur durch jene Mittheilung von der göttlichen Seite her gewann, erhöht wurde, die göttliche dagegen — gerade umgekehrt — durch die Vereinigung mit der menschlichen (wenigstens in deren unverklärtem, depravirtem, d. h. in ihrem Erniedrigungsstand) eine Beschränkung erlitt. Also gerade das Gegentheil von dem, was man der lutherischen Vorstellung als Consequenz unterschieben wollte, wäre und ist die Consequenz: denn wir haben schon erklärt, die gottmenschliche unio lasse sich zunächst ohne Selbstentäußerung der göttlichen Natur gar nicht denken.

Die Einwendung in Betreff der menschlichen Natur, daß sie einer Mittheilung göttlicher Eigenschaften und Kräfte nicht fähig sei, können wir ebensowenig anerkennen, als umgekehrt die, daß die göttliche Natur keine Beschränkung erleiden könne. Im verklärten Zustande wird einst auch unser menschliches Wesen, das jetzt nur Staub ist, eine große Verherrlichung erleiden. Wer wollte

aber Grad und Gränze bestimmen, bis wohin solche Verherrlichung gehen könne, und bis wohin nicht?

§. 40. Forts. b) Graduelle Bestimmung mit Rücksicht auf die beiden Stände Christi: 1) mit Rücksicht auf den Stand Seiner Erniedrigung.

Eines nur hat die ältere lutherische Vorstellung unbeachtet gelassen, daß wir, so gewiß ein reeller Unterschied zwischen dem Erniedrigungs- und erhöhten Stande Christi ist (sowohl Seiner Menschheit als Gottheit nach), so gewiß auch einen Unterschied in dem Grad jener Mittheilung göttlicher Kräfte und Eigenschaften an die menschliche Natur annehmen müssen. Wir haben oben der theologischen Idee von einer allmählichen Ineinsbildung göttlicher und menschlicher Natur in Christo (nur nicht von einem allmählichen Erwachen des göttlichen Selbstbewußtseyns in Christo) Berechtigung zuerkannt. Wir setzen daher einen solchen Stufen-Unterschied namentlich zwischen dem Erniedrigungs- und Erhöhungszustand Christi. Die Bedingungen dieses Unterschieds waren gegeben zunächst in dem verschiedenen Zustand der menschlichen Natur Christi, welche hienieden die noch unverklärte war und in den Zustand der Verklärung erst eintreten sollte. Die unverklärte Menschheit ist natürlich des Göttlichen nicht so fähig, wie die verklärte. Die Bedingungen waren auch gegeben mit der Wahrheit der Erlösung. Zu dieser gehörte nicht blos, daß es eine göttliche Person war, die uns erlöste, sondern daß andererseits der Gottmensch durch freien Gehorsam vollendet wurde; es mußte also hienieden der freien Entwicklung Christi nach Seiner menschlichen Natur Spielraum gelassen seyn; folglich konnte das Göttliche hienieden noch nicht das Uebergewicht entfalten, wie im erhöhten Zustand Christi; mußte doch Christus sich selbst als Gott von Gott verlassen fühlen. Und darin eben muß sich die lutherische Vorstellung von der reformirten berichtigen las-

sen, daß nicht auch schon im Erniedrigungsstand Christi das volle Maaß von Vergöttlichung der menschlichen Natur Christi angenommen wird, wie es im erhöhten Zustande Christi eintrat. Zwar könnte hiefür, und also für die lutherische Vorstellung, Mehreres zu sprechen scheinen (und es läßt sich daher wohl erklären, wie die lutherische Theologie darauf kam), vor Allem mehrere Stellen der heil. Schrift: einmal Matth. 11, 27. vergl. mit Matth. 28, 18., sodann 13, 3. Joh. 5, 17 ff.; diese Stellen namentlich, was die Macht Christi schon auf Erden betrifft, vgl. auch noch Matth. 9, 6.; und, was Seinen Zustand betrifft, so vergleiche Joh. 3, 13. (des Menschensohn im Himmel) mit Seinem Wandeln auf dem Meere, oder mit der Kraft, die von dem Saum Seines Kleides, d. h. eben von Seiner Menschheit ausging. Man möchte fragen, ob man es hienach bestreiten könne, daß Christus auf Erden schon auch als Mensch volle göttliche Macht und Herrlichkeit gehabt habe. Die lutherische Theologie bemerkte noch überdieß mit Recht: als Sohn Gottes hatte Er ja göttliche Macht von Ewigkeit her; als dem Sohne Gottes konnte sie Ihm nicht erst übertragen werden, folglich wurde sie Ihm als Menschen übertragen, und zwar schon auf Erden. Selbst die Zwinglische Alloiose hälfe hier nichts. Mag diese immerhin in andern Fällen, wie z. B. Joh. 3, 13. (des Menschensohn im Himmel), nicht zu umgehen seyn, sofern doch Jesus wirklich, während Er jenes sprach, auf Erden war, mag hier demnach der Sinn seyn: der, der als Menschensohn auf Erden ist, ist als Gottessohn im Himmel,¹⁾ mag in Bezug auf das eigentliche Seyn, in Bezug auf die Eigenschaft der Allgegenwart im Erniedrigungsstande Christi, die Mittheilung göttlicher Natur an die menschliche am wenigsten zu denken seyn: — was Macht und Wissen betrifft, können wir

1) Vgl. auch Joh. 5, 17., wo doch, sofern anders unter den Werken, die der Sohn wie der Vater thut, auch Welterhaltung und Regierung zu verstehen ist, nicht gemeint seyn kann, der Menschensohn habe als solcher diese bisher geübt.

dieselbe nicht leugnen, und folgt dieselbe schon aus der Personseinheit Christi, auch bei aller Selbstbeschränkung, welche sich die göttliche Natur auferlegte; ja selbst von der Allenthalbenheit göttlicher Natur finden wir an der menschlichen Natur Christi hie und da Spuren, wenigstens im Sinn einer Uebermacht über den Raum, die sonst der Mensch nicht hat, so z. B. wenn Jesus auf dem Meere geht. In der That folgt aus diesem Allem irgend eine Berechtigung der lutherischen Vorstellung, auch schon im Erniedrigungszustande Christi Mittheilung göttlicher Natur an die menschliche anzunehmen. Nur hat die lutherische Vorstellung hierbei das richtige Maaß nicht eingehalten, das der Erniedrigungszustand Christi und die relative Selbstentäußerung göttlicher Natur während desselben, wie sie auch im Interesse der Erlösung Statt fand, an die Hand gibt. Und die lutherische Vorstellung hat sich dießfalls, was den Erniedrigungszustand Christi betrifft, von der reformirten dahin berichtigen zu lassen, daß der menschlichen Natur Christi ihr esse mehr belassen wird. Andererseits aber muß sich die reformirte Vorstellung auch von der lutherischen berichtigen lassen, was den erhöhten Zustand Christi betrifft.

S. 41. Forts. 2) Positive Bestimmung mit Rücksicht auf den Stand der Erhöhung Christi.

Die reformirte Vorstellung muß sich hier von der lutherischen dahin berichtigen lassen, daß im erhöhten Zustande bei Christo dasjenige Uebergewicht der göttlichen Natur über die menschliche gesetzt wird, das hienieden noch durch den unverklärten Zustand der menschlichen Natur und die Zwecke der Erlösung zurückgehalten war. Und zwar mußte im erhöhten Zustande Christi jenes Uebergewicht aus den entgegengesetzten Gründen von denen eintreten, die hienieden Seine Zurückhaltung bewirkten. Die menschliche Natur gelangte nun zu ihrer eigenen Verklärung, ward demnach der Gottheit in wei-

terem Maasse fähig; auch die Zwecke der Erlösung forderten jetzt etwas anderes als die Selbstbeschränkung göttlicher Natur; nachdem jene objectiv vollbracht war, mußte zu deren Zueignung an die Menschheit eine mystische Selbstmittheilung Christi eintreten, folglich auch eine Vergöttlichung Seiner menschlichen Natur — auf eine ganz andere Weise noch, als solche schon auf Erden in den Thaten und Worten Christi zum Vorschein gekommen war, wiewohl auch diese bis auf einen gewissen Grad anzuerkennen und hierin schon die reformirte Vorstellung zu berichtigen ist.

Im Allgemeinen muß man also seit der Erhöhung Christi mit dem *genus majestaticum* viel mehr Ernst machen, als von den Reformirten geschehen ist.¹⁾ Denn diese letztern wissen eigentlich von gar keiner gottmenschlichen Erhöhung Jesu. Sie lassen der menschlichen Natur nichts von der Majestät der göttlichen zu Theil werden, sondern lassen dieselbe nur zu derjenigen Verklärung gelangen, zu welcher die menschliche Natur an sich selbst bestimmt ist. Mit dem Logos in Christo aber können sie auch keine Veränderung vor sich gehen lassen, sofern derselbe durch die Menschwerdung nicht erniedrigt wurde. Wenigstens nach dem reformirten Dogmatiker Ebrard bleibt der Logos, was er ist, im Erniedrigungs- wie im Erhöhungszustand: eine Veränderung geht nur mit der menschlichen Natur Jesu vor: sie nur wechselte, befand sich dort im unverklärten, depravirten, d. h. leidensfähigen Zustand, hier im verklärten. Lehrete doch selbst die frühere lutherische Vorstellung keine eigentliche Erhöhung der menschlichen Natur. Diese hat ja nach gedachter Vorstellung im erhöhten Zustand bloß diejenige göttliche Herrlichkeit geoffenbart (enthüllt) oder auch vollständig in Gebrauch genommen, welche sie schon hatte. Eben hierin ist auch die ältere lutherische

1) In demselben Grad, wie im Erniedrigungsstand Christi mit dem *genus apotelesmaticum*.

Theologie zu corrigiren. Christus hat als göttlicher Logos die Herrlichkeit wieder an sich genommen, deren Er sich früher entäußert hatte, und ebendeshwegen hat auch Seine menschliche Natur großen Zuwachs von göttlicher Herrlichkeit durch die jetzt erfolgte volle Aufnahme in die göttliche Majestät erhalten. Jene von uns gelehrte Zueinsbildung göttlicher und menschlicher Natur in Christo kam nun zum Ziele und erstreckte sich nun auch auf die Eigenschaft göttlicher Allenthalbenheit (vgl. nächstes Cap. Stand der Erhöhung Jesu.)

S. 42. Uebergang zum folgenden Capitel. Die Grade des Erniedrigungs- und Erhöhungszustandes Christi.

Nicht bloß zwischen den beiden Zuständen der Erniedrigung und Erhöhung Jesu ist ein Gradunterschied der minderen oder volleren Zueinanderbildung göttlicher und menschlicher Natur, sondern auch innerhalb dieser Zustände selbst finden sich solche Gradunterschiede. Innerhalb des Erniedrigungsstandes Christi bemessen sich diese Gradunterschiede namentlich theils danach, in welchem Maasse die menschliche Natur Christi des heiligen Geistes theilhaftig ward (vgl. oben unsere Lehre von der Geistbegabung Christi), theils auch nach den Zwecken der Erlösung. Von dem Moment an, in welchem Christus bei Seiner Taufe des Geistes ohne Maass war theilhaft geworden, war (während er vorher im Geiste noch zunahm), jene Zueinsbildung göttlicher und menschlicher Natur für seinen irdischen Zustand zu einem relativen Abschluß gelangt. Zu einem absoluten auch jetzt noch nicht: denn es gab auch von jetzt an noch ein Auf- und Absteigen göttlicher Kräfte auf Seine Menschheit (vgl. Joh. 1, 51.), d. h. diese Kräfte waren auch jetzt noch (wohl für Seine Lehrthätigkeit eben so wie für Seine Wunderthätigkeit) bald in vollerm, bald in weniger vollem Grade vorhanden (s. Luk. 5, 17.); ¹⁾ es fand dieß Statt, je nachdem Christus

1) Hier wörtlich: es war Kraft für Jesum da, zu heilen.

menschlicher Weise sie sich stets auf's Neue aneignete oder nicht, wofür das Sichbegeben Jesu in die Stille und in's Gebet immer wieder Wendepunkte bildete. Haben wir doch schon in der Apologetik zwischen den Wundern Jesu einen Unterschied größerer und geringerer Macht, die sich darin offenbarte, gezogen. Nicht bloß aber machte sich ein solches minus oder plus von Mittheilung göttlicher Kräfte an die Menschheit Jesu geltend, sondern von der Stufe, welche die Ineinsbildung göttlicher und menschlicher Natur in Christo bereits mit der Taufe im Wesentlichen erreicht hatte, stieg sie wieder bis auf die möglichste Sonderung beider Naturen herab, als Christus am Kreuze rief: „mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“¹⁾ So daß wir demnach im Erniedrigungsstande Christi eine dreifache Epoche des Verhältnisses göttlicher und menschlicher Natur in Christo unterscheiden müssen, a) die Seiner Menschwerdung und Jugendentwicklung, b) die Seiner irdischen Wirkksamkeit von der Taufe an, und c) die Seines Leidens und Sterbens, welche aber nicht nach der Weise einer stetigen Progression sich gestaltete, da vielmehr mit der Taufe die Entwicklung im Wesentlichen still stand, und im Leiden und Sterben Christi ein Herabsteigen auf die tiefste Stufe der Erniedrigung Statt fand: jene Progression trat erst mit der Verklärung Jesu wieder in ihr Recht ein. Auch bei dieser neuen Progression gab es aber noch Stufen, Epochen, die wir im nächsten Abschnitt näher als die Stufen der Erhöhung kennen lernen werden.

Alle diese Stufen und Epochen stehen nämlich im engsten Zusammenhang mit dem Werk der Erlösung, daher wir sie im nächsten Capitel bei der Lehre von dem Werk Christi noch einmal unserer Aufmerksamkeit würdigen müssen.

1) Denn es ist eine ungeheuerliche Vorstellung, wenn man mit den ältern Lutheranern Christum auch am Kreuze im vollen Gebrauch der weltbehaltenden und weltregierenden Macht seyn (die Wunder bei Seinem Sterben selbst thun) läßt.

Zweites Kapitel.

Vom Werke Christi oder von der Erlösung.

Erster Abschnitt.

Vom Werke Christi im Allgemeinen.

§. 1. Uebersicht über die verschiedenen Hauptansichten davon.

Wie die Person, so wird auch das Werk Christi sehr verschieden angesehen. Die Ansichten sind ungefähr der Reihe ihres Werthes nach, wenn wir von unten aufsteigen, folgende sieben, zum Theil selbst wieder unter mehrfachen Schattirungen: I. Christus war ein edler Revolutionär und hat als solcher gepredigt (revolutionär-socialistische Ansicht)¹⁾. II. (Ultrationalistische Ansicht.) Christus war ein weiser Mann und hohes Tugendvorbild (nach Kant bestimmt, das sittliche Gesetz in concreto personifizirt darzustellen), wirkte in dieser Eigenschaft, und litt und endete als Märtyrer der Wahrheit und Tugend. III. (Schleiermacher'sche Ansicht.) Er war mehr als nur ein relatives Vorbild (wie es auch bei Kant noch beschränkt wird): Er war das geschichtliche Urbild der Menschheit, zugleich Repräsentant der vollendeten Schöpfung: in Seinem Leiden, das Er — einmal eingetreten in die Gemeinschaft der Sünder, um diese in die Gemeinschaft Seines Lebens aufzunehmen — erduldet, fühlte er, menschlich-psychologisch, die Sünde der Menschen und deren Schmerzen mit (litt in diesem Sinn für sie): sein mittelst des Bildes von Ihm

1) Die sich z. B. auch bei dem französischen Abbé de Lamennais, den man den Thomas Münzer des Socialismus nennt, findet. Vgl. insbesondere seine *Paroles d'un croyant*, 1835. Hier und in seinen spätern Schriften führt Lamennais den Gedanken aus, daß gerade das Christenthum, wie es der Heiland selbst gelehrt habe, die Freiheit und Gleichheit Aller erheische. — „Wenn der Satan aus der Hölle stiege, was könnte er anders thun, als mit diesem Buche in der Hand zu erscheinen?“ (Zur vorläufigen Kritik dieser Lehre.)

(im Wort, in der Tradition) ¹⁾ auf Seine Gemeinde übergegangener Geist wirkt auf Alle, die von diesem Geist berührt sind, und die so in die Gemeinschaft Jesu aufgenommen werden, wozu eben jenes Bild den Impuls gibt, a) erlösend, indem der Unkräftigkeit des Gottesbewußtseyns aufgeholfen wird (was freilich bei uns immer nur relativ, nie absolut, wie bei Christo geschieht, daher dessen Einzigkeit oder spezifische Dignität), b) versöhnend (in zweiter Linie mittelst des befriedigten Selbstbewußtseyns, das in Folge des erstern (des erlösenden) Moments eintritt. Hiernach viele moderne Theologen: Christus war eine hohe sittliche Erscheinung zur sittlichen Neubelebung der Menschheit. Bei andern Schleiermacherianern wendet sich die Ansicht meist so, daß wir in der (sogenannten) Gemeinschaft mit der Person Christi einen neuen Geist erlangen und gewissermaßen selbst uns erlösen. IV. (Speculative Ansicht.) Christus hat die Lehre von der an sich seienden Einheit Gottes und des Menschen, die aber zur für uns seienden werden soll, zuerst auf die Bahn gebracht, jedoch nur in der Weise der populären Vorstellung, und hat in dieser Weise — jenes Bewußtseyn selbst zuerst gehabt: in Seinem Tode mußte er als Individuum mit diesem Bewußtseyn untergehen, um sich als Geist der Menschheit (mit demselben Bewußtseyn) zu erheben. ²⁾ V. (Alte supernaturalistische Ansicht.) Christus war ein Gesandter Gottes, um die Menschen über den Weg zur Seligkeit zu belehren, und hat in Seinem Tode die Liebe Gottes gegen die Menschheit sinnbildlich (inwiefern?) dargestellt, während nach Andern (z. B. Hundeshagen im Weg zu Christo) sich darin vielmehr der Ernst Gottes über die Sünde

1) Denn ein persönliches Fortleben Christi kennt man hier nicht.

2) Das ganze Leben Christi nimmt man auf diesem und verwandten Standpunkten (auch bei Kant) als Symbol der Idee oder (de Wette, Hase) christlicher Gefühlsvorstellungen. Bei Schelling hat der Tod Christi die Bedeutung der Zurückführung des Universums (Sohnes) zum Vater.

(wie?) darstellt. (Diese Ansicht stellen wir darum noch über die übrigen, weil sich damit noch die Ansicht von Christo als dem Sohne Gottes im reellern Sinn des Wortes verbinden kann, wie man am alten Supernaturalismus sieht. VI. (Menken=Stier'sche Ansicht.) Während bei den bisherigen und auch noch bei der letzten alles göttliche Fortleben Christi und Sein Wirken in demselben in Hintergrund tritt oder ganz verschwindet, betont die VI. das Gegentheil. Christus ist ihr unser Seligmacher hauptsächlich als erhöhter Christus. Sein Werk und Wandel auf Erden war aber die Bedingung der Befähigungsvollmacht, die Er nun in Händen hat: Er qualifizierte sich zum Seligmacher für die Menschen durch jenen Wandel auf Erden, insbesondere durch seinen vollendeten Gehorsam bis zum Tod am Kreuz. So ungefähr zunächst Menken. Stier betrachtet den Tod Christi noch insbesondere als eine Art Abrichtung, Abschächtung des sündlichen Fleisches in der Person Christi, welches Er dem habitus nach selbst in sich trug; durch jene Abrichtung ist Christus auch für uns ein Prinzip der Erstödtung des alten Menschen und durch sein nachfolgendes Leben ein Prinzip der Auferstehung des neuen Menschen geworden.¹⁾ Die symbolische Ansicht (V.) und die Stier'sche (VI.) verbindet Nitzsch in seinem System der christlichen Lehre (wenigstens der 1. Auflage), zugleich sich noch an die Schleiermacher'sche Auffassung anlehnd, daß Chri-

1) Diese Ansicht ist analog denen bei V., die den Tod Christi für eine Darstellung des göttlichen Ernstes wider die Sünde ansehen; jedoch geht die Stier'sche Ansicht weiter, da bei Stier nicht bloß eine psychologische Wirkung vom Tode Christi angenommen wird, sondern eine Kraftwirkung. Sei's in diesem engeren Stier'schen Sinn, sei's im weitern Sinne, wornach wir in der Gemeinschaft mit Christo überhaupt das Prinzip der Erstödtung des alten und des Auflebens eines neuen Menschen finden, ist diese Ansicht neuerdings bei der Theologie überhaupt (namentlich mit Rücksicht auf Röm. 5, 3.) sehr beliebt geworden, indem man dieß für das Wahre der biblischen Ansicht hält, namentlich im Gegensatz gegen die orthodoge Ansicht von der stellvertretenden Genugthuung Christi.

stus, einmal in die Gemeinschaft der Sünder eingetreten, sich auch den Leiden der sündigen Menschenwelt nicht habe entziehen können. — Bei allen diesen bisher erwähnten Ansichten kann zwar immer auch noch von einem Leiden Christi für uns, d. h. zu unserem Besten, oder veranlaßt durch unsern Sünderzustand, die Rede seyn; aber nicht zugegeben wird ein Leiden Christi anstatt unser, nicht zugegeben eine Genugthuung für uns Sünder (Beides namentlich auch von Nisch nicht; obwohl er auch von einer Sühne für uns spricht, so versteht er dieß doch bloß in dem oben angegebenen Sinn). Die Begriffe der Stellvertretung und Genugthuung Christi für uns treten erst auf in der VII., alt-orthodoxen Ansicht, welche sich aber selbst wieder mannigfach schattirt, und selbst auch eine Abstufung darstellt. a) Nämlich Eine Schattirung dieser Ansicht läßt zwar eine Stellvertretung Christi für uns zu, aber keine Genugthuung für uns, oder wenigstens nicht mit Seinem Leiden und Sterben oder nur in sofern, als sich darin der Gehorsam Christi als passiver auf der höchsten Spitze bewährte. b) Man legt umgekehrt das Hauptgewicht auf das Leiden und Sterben selbst, und auf den Gehorsam nur als Bedingung eines Leidens, das genügsamen Werth haben konnte. c) Man coordinirt beides, den Gehorsam und das Leiden und Sterben selbst, so die protest. Orthodogie. d) Was die Genugthuung betrifft, so verwerfen die Einen eine Genugthuung, die der Zorn Gottes empfangen hätte, und geben (vgl. den Arminianer Grotius), nur eine Genugthuung zu, die der göttlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit geleistet wurde; Andere dagegen reden auch von einer Sühnung des Zornes Gottes. Die Genugthuung an sich wird von den Einen als eine genügende, von Andern als eine übersießende, von noch Andern als eine unzureichende, aber von Gott für ausreichend angenommene betrachtet; das Erste gilt von der protestantischen Orthodogie, das Andere nicht bloß von mittelalterlichen Dogmatikern, sondern wohl auch von Andern, wie z. B. den Herrnhutern, das Dritte von den

Arminianern. Das Subject, welchem die Genugthuung gegeben würde, wird ebenfalls verschieden aufgefaßt, sofern in der alten Kirche auch von einem Lösegeld für den Satan die Rede war, dagegen sonst ein Lösegeld gemeint wird, das uns vom Zorn Gottes oder den Forderungen Seiner Gerechtigkeit befreite. — Hierbei leuchtet endlich ein, daß nur bei VII. von einer objectiven Versöhnung mit Gott die Rede seyn kann, während sie namentlich bei V. etwas rein Subjectives ist, indem nur der Mensch sich mit Gott ausöhnt, sei's weil in Christo sich ihm die Liebe Gottes darstellt (s. die symbolische Ansicht), sei's weil im Verlauf der Besserung und Erneuerung, wozu die Impulse und Kräfte von Christo ausgehen, sich auch das Gewissen reinigt.

§. 2. Allgemeine Beurtheilung der verschiedenen Ansichten von dem Werke Christi.

Wenn es nun scheinen möchte, es könne sich Jeder seine Ansicht über das Werk Christi und namentlich über das Erlösungswerk Christi aus den voran geschilderten sieben mit deren Schattirungen nach Belieben wählen, so ist dieß doch mit nichten der Fall. Vielmehr fallen diejenigen Ansichten vom Werke Christi für uns von selbst als unchristlich weg, welche zugleich mit einer ungläubigen oder minder gläubigen Ansicht von der Person Christi Hand in Hand gehen. Denn auf dem Einen Grunde, der gelegt ist, muß sich Alles erbauen, was christlich seyn soll (1 Kor. 3, 11. vgl. 1 Tim. 3, 15. 16.). Folglich zunächst die rationalistische und philosophische Ansicht. Denn was nützt dem Sünder ein Vorbild oder ein logischer Akt? Gleicherweise fallen für uns als unchristlich alle diejenigen Ansichten weg, welche von keinem Heilandsbedürfniß des Menschen etwas anerkennen, was mit dem ersten Mangel immer zusammentrifft. Daß hierbei auch die Schleiermacher'sche Ansicht ausgeschlossen seyn soll, werden Manche nicht gern hören; aber nach unserer im vorigen Capitel gegebenen Darstellung von der Schleier-

macher'schen Ansicht über die Person Christi und ebenso nach Seiner Ansicht von der Sünde, können wir nicht anders urtheilen. Christus ist ihm ja nur das geschichtliche Urbild der Menschheit, in welchem das Gottesbewußtseyn ungehindert wirksam war, nicht Gottmensch, nicht einmal (im engeren sabellianischen Sinn des Worts) von der Gottheit absolut erfüllt. Und die Sünde ist ihm ja blos das noch nicht gewordene Gute, die Erlösung des Menschen daher im Grunde nichts anderes als eine Hebung der sittlichen Energie des Gottesbewußtseyns, zu welcher es unter dem Einfluß und im Bereich des christlichen Gemeindegeistes kommt, in dessen Wirksamkeit sich das schöpferische Prinzip, das in Christo zuerst eintrat, fortgesetzt. Indes selbst auf dem gleichen Grunde kann nach 1 Kor. 3, 12. Gold, Silber, Edelstein, oder aber Holz, Heu und Stoppeln aufgebaut werden. Daher fragt es sich allerdings auch noch, was von VI. und VII. zu halten ist. Hier haben wir gewissenhaft die Schriftwahrheit zu erforschen, und wenn auch so noch Ansicht gegen Ansicht steht, so wird der Tag und dessen Feuerprobe (1 Kor. 3, 13—15.) klar machen, was Gold, Silber, Edelstein, und was Heu, Holz und Stoppeln werth ist. Wenn wir aber auch nur jenen Maasstab: *eur deus homo* — warum ist Gott Mensch geworden? d. h. den Maasstab der gottmenschlichen Person Christi anwenden, so wird nicht leicht eine Ansicht vom Werke Christi Probe halten, die nicht in einer Annäherung an die protestantisch-orthodoxe begriffen ist.

Es ist also z. B. eine Inconsequenz, wenn auch Solche, die über die Schleiermacherisch-Sabellianische Ansicht von der Person Christi hinausgehen und Christum als Gottmenschen fassen, doch zugleich in Betreff Seines Werkes auf dem Schleiermacher'schen Standpunkt stehen bleiben. Hieher gehören auch alle die, welche Christi ganzes Werk nur unter dem Gesichtspunkt der Selbstdarstellung Seiner Person und etwa Seines göttlichen Lebens begreifen. Dieß reicht durchaus nicht zu: namentlich kann

man darunter das Leiden und Sterben Christi und dessen Bedeutung durchaus nicht subsumiren. Dieselbe Inconsequenz ist es, wenn man bei gläubiger Ansicht von der Person Christi nur in dem unmittelbaren Eindruck von eben dieser Person das erlösende Moment findet und auch aus Seinem Leiden und Sterben keine andere Frucht hervorgehen läßt, als die psychologischen Eindrücke entweder von der Liebe oder vom Ernste Gottes.¹⁾ Man weiß hiebei eigentlich gar nicht zu sagen, wie sich diese Eindrücke ergeben sollen, was überhaupt in vollem Maaße nur die orthodoxe Ansicht vom Leiden und Sterben Christi erklärt. Zur Darstellung eines menschlichen Urbilds und zu bloßen psychologischen Eindrücken bedarf es noch lange nicht einer gottmenschlichen Person. Doch geben wir zu, daß es von einem gottmenschlichen Leben und Leiden tiefere Eindrücke gibt, als von einem bloß menschlich-urbildlichen, und insofern die Consequenz sich wieder herstellt, so reichen eben jene Eindrücke sowohl zur Erlösung als zur Versöhnung der Menschheit nicht hin. Dieß müssen wir einsehen, sobald wir mit dem Begriff der Sünde mehr Ernst machen als z. B. Schleiermacher (oder auch Hundeshagen, im Weg zu Christo). Ein ähnlicher Tadel trifft die Menken-Stier'sche Ansicht. Wenn gleich hier die Person Christi insofern vollkommen zu Recht kommt, als nur von einer gottmenschlichen Person als dem eigentlichen Ursacher unserer Seligkeit die Rede seyn kann, und die Kräfte zur Erldtung des alten Menschen und Erweckung eines neuen nur von einer gottmenschlich-wirkenden ausgehen können, so kommt dagegen auch hier der Begriff der Versöhnung, folglich der der Sünde, oder, wenn auch dieß nicht Statt haben sollte, wenigstens der der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit zu kurz, was

1) Schleiermacher selbst heißt ja alle andere Wirkung, die wir von Christo empfangen könnten, magisch, und verwirft sie damit.

ja auf den Begriff der Sünde selbst immer wieder Einfluß hat. Hienach können wir schon vom allgemeinen dogmatischen Standpunkt aus nur diejenigen Ansichten für genügend erkennen, welche in weiterer Annäherung an die orthodoxe Ansicht begriffen sind. Welches aber die schriftmäßige Ansicht wirklich sei, behalten wir unserer positiven Erörterung im nächsten Abschnitt vor. Es sollte vorläufig nur der Gesichtspunkt geschärft und in Mitten jener verschiedenen Ansichten vom Werke Christi irgend ein Standpunkt aufgestellt werden.

Es hat sich uns nun im Allgemeinen von den bisherigen dogmatischen Feststellungen über die gottmenschliche Person Christi sowie den früheren (im 1. Bändchen) über die Sünde ergeben, was wir dem Werke Christi für eine Bedeutung zuzuschreiben haben. Diese Bedeutung des Werkes Christi haben wir aber noch von einer besondern Seite aufzufassen.

§. 3. Bedeutung der Erscheinung Christi, abgesehen von der Erlösung. Neuere Ansichten hierüber.

An die Schleiermacher'sche Ansicht von Christo hat sich neuerdings in mystischer Richtung eine Betrachtungsweise der Erscheinung Christi angeschlossen, welche derselben, auch abgesehen von dem Erlösungsbedürfniß des Menschen und der Sünde, eine Bedeutung zuerkennt, ja diese in den Vordergrund stellt und von einer absoluten Nothwendigkeit einer gottmenschlichen Erscheinung redet. Auch ohne jene mystische Richtung finden sich Hineigungen zu solcher Ansicht vom Werke Christi bei Manchen.¹⁾

In hypermystischer Richtung redet man dießfalls häufig von einem ewigen Gottmenschen, der irgend einmal habe zeitlich erscheinen müssen und in Christo zeitlich er-

1) Namentlich wird sie neuerdings auch von dem reformirten Dogmatiker Obrard vertreten, indeß auch von lutherischen Dogmatikern, wie Liebner zc.

schiene sei. Andere premiren, daß die Menschheit jedenfalls eines gottmenschlichen Haupts bedurft habe. Ebrard z. B. sagt: „wäre Adam nicht gefallen, so würde, wie am Ende des dritten Schöpfungstags in den Stoff das Leben und am Ende des sechsten in das Leben die Persönlichkeit eintrat, so am Ende des siebenten in die persönliche Menschheit der ewige Sohn Gottes eingetreten seyn.“ Ferner sieht derselbe die Verklärung des Vaters im Sohne als Etwas an, was jedenfalls hätte geschehen müssen, und gibt nun den drei Aemtern Christi je eine doppelte Bedeutung, eine mit Bezug auf das Erlösungsbedürfniß, welche er aber als die secundäre bezeichnet, und eine a priori'sche, allgemeine, liest auch ganz genau auseinander, was an den drei Aemtern Christi der einen und andern Bedeutung zufällt. Unter den populären Dogmatikern hat sich besonders Heinrich Pompper in seinen Grundwahrheiten der christlichen Religion für Gebildete auf diese Seite gestellt, und er spricht sich hier nach dieser Richtung folgendermaßen aus (S. 163 ff.): „Sollte die Sünde der Bestimmungsgrund gewesen seyn, „daß Gott Mensch geworden? Ist doch die Sünde das „Widergöttliche, das erst in die Welt hineingekommen, „und welches Gotte gegenüber gar kein Seyn hat. Sollte „der Gottmensch nicht erschienen seyn, wenn es keine Sünde „gegeben hätte? Auf diese Frage antwortet Paulus Eph. „1, 9—11. 19. 23. Drückt nämlich jeder Mensch zufolge „seiner Gottebenbildlichkeit eine gewisse Vereinigung der „göttlichen und menschlichen Natur aus, so ist doch diese „Vereinigung immer nur eine fortgesetzt stückweise; das „ganze Menschengeschlecht stellt diese Vereinigung je nach „den verschiedenen Individuen unendlich verschieden und „stets nur unvollkommen dar: ohne einen dießfalligen „Abschluß ist die Gotteinigung nur ein Gedankending, „die Welt aber soll zur Vollendung gelangen. Es muß „daher die vollkommene Vereinigung des Menschen mit „Gott nicht nur möglich, sondern auch wirklich seyn in „einer Persönlichkeit, welche in Folge dieser Einheit auch

„der Mittelpunkt aller Creatur ist, in welchem alle einzelnen Personen gesammelt sind.“ Ferner sagt derselbe: „in Christo ist die Sohnschaft erst vollendet, die Liebe Gottes auf ihren höchsten Grad gesteigert: in der Schöpfung Adams liegen die Anfänge der Geschichte, in Christo ihr Höhepunkt. Was aber in Christo, dem geschichtlich gewordenen Sohne Gottes, menschlich offenbar eingetreten, das hat schon seine Wirklichkeit in der dreieinigen Lebensmittheilung Gottes: der Sohn ist selbst das Urbild der Menschheit, die ewige, göttliche Menschheit: vermittelt wird dieß Urbild für uns durch seine Menschwerdung.“ Dieß die Ansichten.

S. 4. Beurtheilung der genannten Ansichten.

Es hat nun freilich selbst gegenüber dem Unglauben viel Plausibles, wenn man die gottmenschliche Erscheinung und das gottmenschliche Wirken Christi als etwas Nothwendiges a priori deduziren kann, und es sei hier gleich bemerkt, daß, sofern man die drei Aemter Christi in unsere Frage hereinzieht, es namentlich mit Bezug auf das prophetische und auch königliche Amt Christi nahe liegt, demselben eine allgemeinere Bedeutung zuzuerkennen und es vom Erlösungswerk loszuschälen. Ebrard versucht dieß aber selbst in Bezug auf's hohepriesterliche Amt und meint, die Menschheit habe jedenfalls wie eines Propheten (göttlichen Offenbarers) und Haupts (Königs), so auch eines Mittlers (Hohenpriesters) bedurft, und es sei daher im göttlichen Rathschluß jedenfalls die Sendung des Sohnes Gottes auf Erden gelegen gewesen. Uns scheint es aber zunächst überhaupt ein vergebliches Bemühen, zu bestimmen, was auch ohne den Fall des Menschen und das Erlösungsbedürfniß Gott für Gedanken und Rathschlüsse gehabt haben würde und hätte thun müssen. In dieses Gebiet der Möglichkeiten sollten wir uns nicht verirren. Uebrigens konnte Gott ohne den Sündenfall die Menschen auf mancherlei Weise zum Ziel führen (vgl. den Lebensbaum

im Paradies). Wir beachten sodann, daß laut unserer Lehre vom Urzustand schon der erste Adam die Fülle von Gaben und Kräften in sich trug, die die Menschheit zu ihrer gesammten Entwicklung bedurfte, wonach die Nothwendigkeit eines zweiten gottmenschlichen Adams auch ohne den Sündenfall nicht erhellt. Am wenigsten sollten wir auseinander lesen wollen, was an den drei Aemtern Christi je der einen oder andern Seite zufalle. Auch aus dem, was die Schrift von Christo, als dem Haupt der erlösten Menschen (vgl. Kol. 1, 18. 19.) und der mitversöhnten Engelwelt z. B. Eph. 1, 10. anführt, folgt jedenfalls das Tragliche nicht. Denn daß Christus, der Erlöser, zugleich das Haupt der Erlösten ist, und daß Ihm, der von Altem her der Fürst der Heere Gottes und Bundesengel war, nach gottmenschlich vollbrachtem Erlösungswerk auch als Gottmensch alle Engel unterthan wurden, ist natürlich. Aber daraus folgt nicht, daß jedenfalls ein Gottmensch hätte erscheinen müssen, um Haupt der Menschen- und Engelwelt zu werden. Ferner, daß Christus als Erlöser der Menschheit auch den Erlösungsrathschluß kund that, ist wiederum natürlich, und es läßt sich im Interesse der Erlösung auch wohl begreifen, wie Er selbst noch zunächst den heiligen Willen Gottes, als z. B. in der Bergpredigt, predigen, und zu Buße und Glauben auffordern mußte. Aber daß jedenfalls ein gottmenschlicher Offenbarer des göttlichen Willens hätte kommen müssen, können wir a priori nicht bestimmen. In dem Zustande, in welchem wir uns als Sünder einmal befanden, ist uns freilich Alles willkommen, was uns in Christo dargeboten ist: wir können es mit Philippo (Joh. 14, 8.) brauchen, daß wir in Ihm den Vater sehen, daß Er der Weg zum Vater ist; wir freuen uns, daß wir an Ihm einen gottmenschlichen Freund haben, der zur Rechten Gottes sitzt; wir freuen uns Seines königlichen Waltens; aber wer will bestimmen, was in allen diesen Beziehungen auch ohne den Sündenfall hätte geschehen müssen? — Wo auch die Schrift vom

göttlichen Rathschluß oder von der Bestimmung des Messias spricht, bespricht sie Beides nicht leicht anders, als vom Erlösungsgesichtspunkt aus. So schon das Protevangelium, welches von dem gottmenschlichen Schlangentreter handelt.¹⁾ Den messianischen Stellen, welche Christum als Held und König schildern, treten ergänzend diejenigen Stellen zur Seite, in welchen Seine Leidenserniedrigung zum Heil der Menschheit dargestellt ist.²⁾ Daher namentlich dem ersten Theil des Jesaja, wo in den ersten zwölf Capiteln mehr Christi Reich geschildert ist, der zweite nachfolgt, der Sein verlöhnendes Leiden beschreibt. Uebrigens vergleiche auch schon im ersten Theil Cap. 4, 4. 9, 2. Der Beruf insbesondere, den wir in Jesaja's Vorausverkündigungen den Vater dem Sohne z. B. Jes. 42, 6 ff. anweisen sehen, handelt von nichts Anderem, als „zum Bund unter das Volk, zum Lichte der Heiden, zu öffnen die Augen der Blinden, die Gefangenen aus dem Gefängniß zu führen und die da sitzen im Finsterniß aus dem Kerker“, vgl. Cap. 61, 1—3. 10.; ferner, was Cap. 43, 24. 25. Cap. 53 von der Arbeit und Leidenschmach des Messias gesagt ist. Ueberhaupt will Jesaja trösten 40, 1 ff. Bei Jeremia ist die Grundbezeichnung Christi: „Herr, der unsere Gerechtigkeit ist,“ und wenn er (Jeremia) und Ezechiel von Tagen des Neuen Bundes reden, so ist nicht nur eine große Herzenserneuerung als das Betonte, was der Neue Bund bringen wird, sondern aller Segen desselben (Jerem. 31, 34. vgl. Ebr. 8, 10—12.) davon abgeleitet, „daß der Herr ihnen ihre Missethat vergeben und ihrer Sünden nicht mehr gedenken werde.“ Die Verlobung des Herrn mit Seinem Volke, welche Hosea 2, 19. 20. verkündet, geschieht in Gerechtigkeit und Gericht, Gnade und Barmherzigkeit. Auch bei

1) Was den Patriarchen vom Segen der Welt gesagt ist, bekommt auch seine tiefste und höchste Bedeutung im Sinne eines Heilandsegens.

2) Auch verdient Erwähnung, wie es Ps. 72 betont wird, daß Christus ein Erretter der Armen und Elenden seyn werde.

Sacharja heißt der König, der zur Tochter Zion kommt, ein Helfer, und die ganze Segenszeit, die mit Seinem Kommen anbricht, wird 13, 1. darauf reduziert, daß zu der Zeit das Haus Davids und die Bürger zu Jerusalem einen freien offenen Born haben werden wider die Sünde und Unreinigkeit. So hat schon das A. Testament vom Amte des Messias keine andere Anschauung, als daß Er ein Erlöser von Sünde und Ungerechtigkeit und Sein Reich ein Reich von Erlösten ist. Eben hierauf deuten auch alle vorbildlichen Anstalten und Geschichten des A. Testaments, namentlich die Opferanstalten.¹⁾

§. 5. Fortsetzung.

Was wir im N. Test. über unsere Frage wahrnehmen, ist Folgendes. Schon bei den ersten Ankündigungen der Geburt Jesu tritt der Zweck der Erlösung in den Vordergrund, Luk. 1, 47. 76. 77., 2, 11. 14., Matth. 1, 21. Das Immanuel (Gott mit uns) B. 23. könnte man zwar allgemeiner deuten, aber, daß Matthäus es auch im Sinn von B. 21. (Er wird sein Volk selig machen von ihren Sünden) gedeutet hat, gibt der Zusammenhang. Johannes der Täufer weiß nächst der Hoheit der Person Christi hauptsächlich nur zweierlei von Christo zu rühmen, in vorderster Linie, daß Er das Lamm Gottes sei, das der Welt Sünde trägt; in zweiter, daß Er derjenige ist, welcher mit dem heiligen Geist und mit Feuer tauft (vgl. Jes. 4, 4.). In Seinem ersten Pastoralgespräch (Joh. 3.) bezeichnet Jesus B. 16. vgl. B. 17. als Zweck Seiner Sendung „auf daß alle, die an Ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben,“

1) Wir stellen diese alttestamentliche Lehre um so lieber gleich hier hervor, da wir im nächsten Abschnitt bei der positiven Erörterung des Werkes und Amtes Christi uns vorzugsweise auf neutestamentlichem Boden bewegen werden.

und insbesondere erklärt Er sich nicht für einen Arzt der Gesunden (NB.), sondern der Kranken. Christus versteht zwar öfters, wenn Er von einem Werk auf Erden spricht, das Er vollenden soll, Joh. 5, 36. und vollendet habe s. Joh. 17, 4—8., zunächst seinen Lehrberuf und die Dienste seiner allgemeinen Menschenliebe; aber als seinen höchsten Dienst für die Menschheit bezeichnet Er „Sein Leben zu geben zu einer Erlösung für Viele, Matth. 20, 28.“ Und auch in Seinem Lehrberuf, wenn Er das Reich Gottes verkündet, wendet Er sich an Sünder, fordert Jeden zur Buße auf, der in's Reich Gottes eingehen wolle, — und läßt durch Seinen Vorläufer zuerst die Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden predigen. Ebenso sind Seine Lehrworte hauptsächlich für Sünder eingerichtet, so der Anfang der Bergpredigt, die Gleichnisse vom Verlorenen u.: und gleich bei Seinem ersten Auftritt in Nazareth wendet Er Jes. 61., ja bei Seinem allerersten Auftritt Jes. 9, 2. auf sich an. Allerdings leidet der Lehrberuf Christi auch bloß eine mittelbare Beziehung auf's Erlösungswerk, sofern sich nämlich in der treuen Ausübung Seines Lehramtes (s. Jes. 50, 4 ff. und andere Stellen) eben auch Sein heiliger Gehorsam bewähren sollte. Aber auch diese Beziehung stellt das Lehramt Christi vollständig unter den Gesichtspunkt des uns erworbenen Heils. Selbst in den Reden, wo Jesus in der Bezeichnung Seiner Bestimmung am ehesten im Allgemeinen sich zu halten scheint, wenn Er sich als das Lebenswasser, Lebensbrod oder als den guten Hirten bezeichnet, selbst dann legt Er das Hauptgewicht auf das Fleisch, das Er geben wird für das Leben der Welt (Joh. 6, 51.), oder darauf, daß Er (als guter Hirte) Sein Leben läßt für die Schafe (Joh. 10, 12. 17.). Ebenso, wenn die Synoptiker übereinstimmend mit dem Alten Testamente Christum vorzugsweise als den Messias, und Seine Bestimmung als die, ein Gottesreich zu stiften, bezeichnen, so ist dieß Reich schon in dem Lobgesang des Zacharias und überall sonst als ein solches bezeichnet,

das durch eine Erlösung gestiftet wird. Die apostolische Anschauung vom Werk und Amt Christi ist keine andere. Eph. 1., welches eine der Hauptstellen ist, die vom Rathschluß Gottes in Christo handelt, heißt es V. 7. (indem zusammengefaßt werden soll, was wir in Christo haben): an welchem wir haben die Erlösung durch Sein Blut, nämlich die Vergebung der Sünden, nach dem Reichthum Seiner Gnade; und Kol. 1, 12. 13. wird in derselben Hinsicht gepriesen, daß der Vater uns errettet hat von der Obrigkeit der Finsterniß und versetzt in das Reich Seines lieben Sohnes, an welchem 2c., 1 Tim. 2, 5. 6. wird darin Christi Mittlergeschäft gefunden, daß Er sich gegeben hat für alle zur Erlösung. Vergl. ferner den ganzen Ebräerbrief, bei Johannes 1 Joh. 3, 8., bei Petrus 1 Petr. 1, 18—21. Wenn hie und da, wie Eph. 1, 3 ff., 3, 6. 8. 11. 12. die Bezeichnung des Rathschlusses in Christo etwas allgemeiner gehalten ist, so liegt der Grund hievon darin, daß uns die Erlösung allerdings zugleich den ganzen Reichthum göttlicher Gnade zuwendet. Jedenfalls tritt in der Schrift der Erlösungszweck bei der Sendung Christi nicht in den Hintergrund, sondern in den Vordergrund. Jedenfalls erscheint das erlösende Wirken Christi nicht als die Nebensache, sondern als die Hauptsache und das Uebrige nur als das Hinzugekommene. Namentlich aber hat, was die Schrift von einem Opfer des Vaters und Sohnes bei der Sendung des Letztern sagt, nur dann Sinn und Plaz, wenn der Rathschluß Gottes in Christo ganz und gar in der Erlösung stand.¹⁾

1) Es muß daher Ebrard aus dem Erniedrigungsstand Christi schon eine Verklärung des Vaters im Sohne machen und es leugnen, daß die Menschwerdung Christi eine Erniedrigung, ein Opfer war, um seine Ansicht plausibel machen zu können: mit dieser vorausgesetzten Ansicht, die wir schon im vorigen Abschnitt als falsch erkannten, fällt aber auch das zu Beweisende.

§. 6. Der Umfang des Werkes Jesu.

Diesen können wir mit den drei Aemtern bezeichnen, welche man gewöhnlich Christo zuschreibt. Sie sind das prophetische, hohepriesterliche, königliche Amt Christi. Diese Dreitheilung wird zwar nicht allerwärts anerkannt. Aber doch läßt sich eigentlich nichts aufweisen, was man mit Grund dagegen einwenden könnte. Zunächst schreibt sich die Verwerfung dieser Dreitheilung vom Beginn der rationalistischen Periode her, wo man Christum zu einem bloßen und zwar menschlichen Lehrer und Zeugen der Wahrheit stempeln wollte, und es daher nicht leiden konnte, daß Christus auch noch sollte ein Hohepriester und vollends ein König, ein göttliches Haupt, gewesen seyn und noch seyn. Ein Rationalist kann freilich Jesum nur als Propheten, als Hohenpriester und König kann er Ihn nicht auffassen. Ebenso haben bei dem schleiermacherischen Begriff von Christo als bloßem sittlichen Vorbilde und dem entsprechenden Begriff von der Erlösung jene drei Aemter, namentlich das königliche keinen Platz. Sodann liegt es im Interesse auch gewisser gläubigen Ansichten vom Erlösungswerk, das Hohenpriesterthum Christi nicht als etwas Besonderes abzulösen und z. B. die Ausübung dieses Amts hauptsächlich in die Momente des Leidens und Sterbens Christi zu verlegen. Wiewohl man auch hier ja doch andererseits das Hohenpriesterthum Christi Seinem himmlischen Zustande zuweist, so kann man auf dem bezeichneten Standpunkt geneigt seyn, das hohepriesterliche und königliche Wirken Christi unter dem Gesichtspunkt des Seligmachens zusammenzufassen. Wer nun aber weder das rationalistische noch auch das letztgenannte Interesse theilt, findet keinen weitem Grund, gegen jene Dreitheilung viel einzuwenden. Im Gegentheil, sie erscheint theils den Vorbildern auf Christum im A. Testamente, theils dem dreifachen Erlösungsbedürfniß (woraus auch schon die dreifache Vorbildlichkeit im A. Testament selbst schon

abzuleiten seyn dürfte) angemessen. Mögen wir dieß dreifache Erlösungsbedürfniß auf Erkenntniß, Willen und Gefühl, oder auf Seele, Leib und Geist des Menschen, oder auch auf Sein Verhältniß zu Gott, zum Nebenmenschen und zu sich selbst beziehen, immerhin entspricht diesem dreifachen Bedürfniß auch das Werk und Auftrag Jesu, und auch jene dreifache Bezeichnung. Als Prophet gibt Er unserem Geiste und unserer Erkenntniß Licht: als hohepriesterlicher Versöhner und glorreicher König beseligt Er uns im Innersten, zuletzt aber auch dem Leibe nach, als siegreicher Erlöser bricht Er die Bande der Knechtschaft, in welche unser Wille geschlagen ist, heiligt und erneuert diesen, und versetzt uns in die herrliche Freiheit der Kinder Gottes. Als Hohepriester ordnet Er unser Verhältniß zu Gott, als König einigt Er die Erlösten zu Einem großen, herrlichen Organismus, und als Prophet führt Er uns auf den rechten Lebensweg. Natürlich darf man aus dieser Unterscheidung keine Scheidung machen. Derselbe, welcher Prophet ist, ist auch Hohepriester und König: derselbe also, der Hohepriester ist, ist auch König, was besonders der Ebräerbrieft und schon Ps. 110. betonen; und es hat allerdings sein besonderes Interesse, daß der Hohepriester auch König ist: Er kann dann, was Seine Liebe und Erbarmen uns errungen hat und zuwenden will, uns auch mittheilen; ebenso kann Er schon Sein prophetisch Amt um so mehr ausführen, wenn Er der Held im Streite ist (s. Jes. 42, 1—4., und Ps. 45, 4. 5.), oder wenn Er der Natur königlich gebieten, sich auch mit Wundern und Zeichen ausweisen, hiemit die Gemüther für Sein Wort prädisponiren kann. Hinwiederum wird Er um so mehr auch Worte des Lebens spenden, wenn Er mit hohepriesterlichem Erbarmen sieht, wie das Volk zerstreuet ist gleich Schafen und keinen Hirten hat. Andererseits gehört zu den Gaben, welche Er uns hohepriesterlich ausgewirkt hat und als König mittheilt, auch die erleuchtende Gabe des heil. Geistes, zu Seinem königlichen Wirken

auch die Einsetzung der Lehramter in der Kirche, in denen sich Sein eigenes prophetisches Amt fortsetzt. Sonach darf man allerdings selbst temporär (der Zeiteintheilung nach) die Ausrichtung jener Aemter nicht zu sehr trennen, sondern, obwohl Christus auf Erden hauptsächlich Sein prophetisch Amt übte, kam doch auch Seine königliche Glorie allbereits zum Vorschein, und Sein hohepriesterlich Herz, ja Seine Treue in Seinem Lehramt war auch ein Stück des heiligen Gehorsams, den Er, um unser Hohepriester seyn zu können, um nicht selbst erst für eigene Sünden opfern zu müssen, um wirksam uns versöhnen zu können (s. 1 Joh. 2, 1. 2.), leisten mußte. Ebenso setzt Christus im Himmel Sein hohepriesterlich Amt fort, obwohl Er am Kreuze zuerst, indem Er sich selbst opferte, priesterlich fungirte. Auch Sein Erleuchtungsamt geht nach Jes. 42, 1. 4. fort, bis Er unter alle Heiden das Recht gebracht hat. Dennoch tritt Er in Seinem irdischen Wirken vorzugsweise als Prophet, Lehrer, in Seinem Leiden und Sterben als Hohepriester,¹⁾ auf dem Thron der Herrlichkeit als König auf. Nichts desto weniger verzichten wir darauf, das Werk Christi nach den drei Aemtern auch einzutheilen, und ziehen einen andern Eintheilungsgrund, den nach den beiden Ständen Christi, vor: d. h. wir theilen Christi Werk nicht nach der Dimension der Breite, sondern der Länge ein (nicht nach dem räumlichen Nebeneinander, sondern nach dem zeitlichen Aufeinander), wie denn eben in jenen beiden Ständen der Grund auch der Aufeinanderfolge des prophetischen, hohepriesterlichen und königlichen Wirkens selbst liegt. Auf diese Weise trennen wir zwar die verschiedenen Stücke, die zu jedem der drei

1) Selbst der Hebräerbrief stellt diesen hohepriesterlichen Akt Christi doch in Vordergrund, und betrachtet das hohepriesterliche Wirken Christi im Himmel nur als Consequenz, s. z. B. 5, 1 ff., 7, 27., 8, 3. 2c.

Nemter gehören; aber wir gewinnen dafür vom Leben Christi, — was wichtiger ist — eine großartigere Gesamt-Anschauung.

Noch erwähnen wir, daß vom Umfang des Werkes Christi auch noch in einem andern Sinn die Rede seyn könnte, im Sinne der Erstreckung auf die einzelnen erlösungsbedürftigen Individuen. Doch davon reden wir hier noch nicht. Dagegen ist im nächsten Paragraphen noch etwas anderes Hiehergehöriges zu besprechen.

§. 7. (Umfang des Werkes Christi.) Fortsetzung.

Wie wir bei der Bedeutung des Werkes Christi insbesondere auch die Frage zu erörtern hatten, ob diese Bedeutung in der Erlösung und deren Früchten aufgehe, wenigstens für uns, oder nicht (wobei wir uns für jenes entschieden haben, 1. §. 4. 5.), ebenso kann sich in Betreff des Werkes Christi, was Seinen Umfang betrifft, noch die Frage erheben, ob Christus uns durch das Erlösungswerk nur das ersetzt habe, was uns durch den Fall verloren ging, oder ob zur Erstattung des Verlustes hin uns noch Größeres und Mehreres durch Christum geschenkt worden sei. Es ist die Vorstellung und Lehre, welche Letzteres bejaht, in den Kreisen der Gläubigen sehr beliebt, und die entgegengesetzte Vorstellung gilt als minder gläubig, und könnte auf den ersten Anblick auch so erscheinen. Doch sehen wir genauer zu und fassen wir namentlich die Frage selbst schärfer in's Auge. Denn sowohl die Frage, als deren Beantwortung ist in der Regel mit großer Unklarheit der Begriffe verbunden. Wenn die Frage so gestellt wird, ob den Menschen durch Christum Mehreres und Größeres zu Theil geworden sei, als sie vor dem Fall selbst hatten, so ist die Frage unbedingt zu bejahen. Denn die Menschen waren ja vor dem Fall und überhaupt diesseits nur am Anfang ihrer Entwicklung. Christus aber führt uns zum vollen Ziel, und Gott hat Ebr. 2, 10.

durch Christum allerdings schon viele Kinder zur Herrlichkeit geführt. Wenn es sich aber fragt, ob wir durch Christum zu einem herrlicheren Ziel und in einen höheren Stand gelangen, als den Menschen von Anfang an als Ziel ihrer ganzen Entwicklung zugedacht war, so müssen wir die Frage verneinen. Was dem Menschen von Anfang an zugedacht war, war ja auch zu essen von dem Baum des Lebens, unsterblich zu seyn, nicht auf dem Pfade des Todes, sondern der Verklärung in's himmlische Leben überzugehen. Und was er durch den Fall verloren hat, ist Alles, was göttliches Leben und ewige himmlische Seligkeit und Herrlichkeit heißt. Hat uns nun Christus dieß durch den Fall Verlorne wieder ersetzt, so konnte Er uns nichts weiter hinzugeben. Man könnte also die Bejahung jener Frage nur noch darin suchen, daß die mystische Verbindung der Gläubigen mit Christo als dem Gottmenschen uns tiefer in das göttliche Leben hineinführe, als ohnedieß geschehen wäre. Die Vertreter der §. 3 dieses Abschnitts angeführten und beurtheilten Ansicht werden sodann sagen: eben, weil dem Menschen jedenfalls der volle Antheil an Gottes Herrlichkeit und Seligkeit zugedacht war, mußte auch jedenfalls ein Gottmensch erscheinen, um die Menschen des ganzen göttlichen Lebens und Wesens theilhaftig zu machen. Aber wir sehen nicht ein, warum Gott bloß durch die Vermittlung eines Gottmenschen uns sollte in die Gemeinschaft Seines heiligen Lebens haben aufnehmen können. In Ihm, im Logos, schon ehe Er Mensch ward, schon ursprünglich, war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen, Joh. 1, 4. Zwar sind wir factisch, als Sünder, nur durch einen Gottmenschen erlöst und beseligt, und die Weisheit und das Gnadenreiche dieses Rathschlusses werden wir sogleich weiter besprechen. Aber daß dem großen Gott kein anderer Weg offen gestanden wäre, die Menschen zum Ziel der Herrlichkeit zu führen, daß ohne einen Gottmenschen der Mensch nie dasselbe Ziel erreicht hätte, kann man nicht

behaupten (s. S. 4.), und also auch nicht, daß wir in Christo mehr haben, als wir durch den Fall verloren haben, außer man verstünde, wie gesagt, in der Vergleichung gerade bloß einerseits den Zustand vor dem Fall selbst und das Ziel der Herrlichkeit, zu welchem uns Christus führt, womit wir aber die eigentliche Frage nicht berühren würden. Noch bemerken wir, daß die fragliche Ansicht allerdings durch eine Stelle in der Schrift selbst, nämlich Röm. 5, 12 ff., insbesondere durch das „Vielmehr“, B. 15, 17, 20., nicht wenig begünstigt erscheint. Allein der Sinn dieses Vielmehr ist nur: wenn der erste menschliche Adam seinen Nachkommen Sünde und Tod bringen konnte, so kann der zweite, gottmenschliche Adam den Gläubigen noch viel gewisser Gerechtigkeit und ewiges Leben bringen. Daß aber das in Christo Geschenkte mehr sei als volle Wiedererstattung des Verlorenen (dieses in seinem ganzen Umfang genommen, nicht bloß auf das, was Adam vor dem Fall schon wirklich besessen hatte, gesehen), ist damit nicht gesagt. Die Zurückweisung der als besonders gläubig renommirten Ansicht soll also nicht dazu dienen, um das Verdienst Christi zu verkürzen, sondern, um schon den ursprünglichen Liebes-Rathschluß Gottes über die Menschen zu preisen, ja am Ende selbst wieder zur Erhöhung des Verdienstes Christi; denn haben wir durch den Fall Alles verloren, so haben wir durch Christum Alles gewonnen, — und um so mehr ist Sein Werk und Sein Liebesopfer zu preisen, wenn es galt, der Menschheit den Gesamtverlust wieder zu erstatten.

S. 8. Der göttliche Rathschluß in Christo.

Die Prädestinations- (Gnadenwahl-) Frage berühren wir hier noch nicht. Aber theils, daß der Erlösungs-Rathschluß in die Ewigkeiten der Ewigkeiten zurückgreift, während er erst in der Zeit sich verwirklichte, theils der Reichthum göttlicher Gnade und Weisheit, der sich in seinem Rathschluß kund thut, soll uns hier, ehe wir das

Erlösungswerk selbst betrachten, wichtig werden. Denn von dieser Seite wird er uns in der heil. Schrift selbst wichtig gemacht. So z. B. Apostelg. 15, 18. Röm. 16, 25. 1 Kor. 2, 7. 9. Eph. 1, 4., vgl. Röm. 8, 29. 30. Eph. 1, 9. 11. 3, 9. Ebr. 8, 9. 10. 1 Petri 1, 2. 20. Offenb. Joh. 13, 8. Dieser Erlösungs-Rathschluß setzt freilich voraus, daß Gott auch den Fall der Menschen voraus mußte. Und hier erhebt die Vernunft Schwierigkeiten und folgert, entweder daß, weil Gott den Fall der Menschen als etwas Freies nicht voraussehen konnte, Er auch die Erlösung nicht habe zuvor beschließen können, oder umgekehrt, daß, wenn von einem Rathschluß Gottes in Christo solle die Rede seyn können, Gott jedenfalls, auch ohne Beziehung auf den Sündenfall, müsse beschloffen haben, den Sohn in die Welt zu senden. Letzteres könnten wir noch eher annehmen, als Ersteres. Aber es ist keines von beiden nöthig anzunehmen. Denn die Präscienz Gottes auch in Betreff der freien Handlungen läßt man sich auf theistischem Standpunkte, so wenig die Vernunft dieser Vorstellung gewachsen ist (denn die gewöhnliche Aushülfe, Gott sehe die Handlungen als freie voraus, hilft nichts), nicht entreißen. Die Thatsache dieses ewigen göttlichen Erlösungs-Rathschlusses ist, abgesehen von der Seite, die sie uns in der Gnadenwahl-Lehre darbietet, zunächst von zwei Seiten bemerkenswerth, einmal sofern schon die Schöpfung der Menschen bei der Voraussicht des Falls durch den Erlösungs-Rathschluß bedingt erscheint, sodann sofern uns dadurch bestätigt wird, daß das Zürnen, das wir uns in Gott gegenüber vom Sünder zunächst denken müssen (s. 1. Bändchen der Dogmatik) schon von Ewigkeit her durch Liebe gehemmt oder gedämpft war (sonst hätte Gott die Welt eben auch nicht einmal schaffen können, oder nur um Seinen Zorn, nicht um Seine Liebe zu erweisen), und daß wir uns also beim Erlösungswerk übereinstimmend mit der Schrift allerdings von der göttlichen Liebe die Initiation uns ausgehend denken müssen.

Daher rühmt die Schrift an jenem Rathschluß theils die Liebe, die ihn ausgeborn, theils die Weisheit, die ihn geformt hat.

Jene 3. B., Röm. 5, 6—8., Eph. 3, 18., hier nach vier Dimensionen, Eph. 1, 18 ff., mit Einschluß des herrlichen Ziels, das jener Rathschluß für uns in sich schließt. Tief die Höhe und Länge jenes Rathschlusses: vergleiche Ebr. 2, 6—10. Röm. 5, 10. 21. Die Breite wird an jenen Dimensionen Eph. 3, 6. vgl. 1 Tim. 2, 6. hervorgehoben. Die Tiefe liegt in dem großen Opfer, das den Rathschluß und dessen Ausführung bedingte, s. Röm. 5, 6—8. In Betreff der Weisheit dieses Rathschlusses s. 1 Petri 1, 12. Eph. 3, 10. 19. (vgl. Grundtext), 1 Tim. 3, 15. 16. vgl. Matth. 16, 17. Eph. 1, 15 ff. Auch noch andere Seiten von Wichtigkeit bietet dieser Rathschluß für das Christliche Bewußtseyn, welche in den folgenden Paragraphen zur Darstellung kommen werden.

S. 9. Das Werk Christi nach dessen Bewußtseyn davon und Willen dazu betrachtet.¹⁾

Dem so eben geschilderten Rathschlusse Gottes in Christo geht zur Seite ein entsprechender Willensakt auf Seiten Christi selbst. Als einmaliger tritt dieser Willensakt auf theils in der Einwilligung des Sohnes Gottes in den Erlösungs-Rathschluß Gottes von Ewigkeit her, theils bei Seinem Kommen in die Welt. Diesen doppelten Willensakt Christi will uns besonders die Stelle Ebr. 10, 5 ff. mit Bezug auf Ps. 40 wichtig machen. Um uns in dieser Stelle zurecht zu finden,

1) Mit diesem und dem folgenden S. wollen wir besonders den oben S. 1. 2. berührten Ansichten entgegentreten, wonach, was wir an Christo haben, eigentlich nur in Seiner Person und deren unmittelbaren Selbstdarstellung liegt, ein eigentliches Werk Christi es aber nicht gibt, überhaupt also den Ansichten, welche im Interesse der geschichtlichen Auffassung des Lebens Jesu Ihn zu sehr vermenschten.

müssen wir nur auf zweierlei achten, einmal darauf, daß Ebr. 10, 5. die Worte (Christus, da Er in die Welt kommt, spricht Er) bloße Citationsformel aus dem 40. Psalme sind, sofern theils überhaupt, so oft der Geist Christi in den Propheten von Ihm zeugte, dieß auch ein vorläufiges Kommen Christi war, theils insbesondere, wenn Christus in Seinen alttestamentlichen Vorbildern, also auch wenn David als solch Vorbild redet, Er im Kommen begriffen war. Wir dürfen also jene Worte B. 5. nicht vom wirklichen, sondern müssen es von Seinem vorläufigen Kommen in die Welt zur Zeit des alten Bundes verstehen, vgl. Ebr. 1, 6. Zweitens müssen wir, um diese Stelle recht zu verstehen, — was den Inhalt des angeführten 40. Psalmen betrifft, — darauf achten, daß Christus dabei in der Person des David vom Standpunkte Seiner Erhöhung aus redet, und von diesem Standpunkte aus beschreibt, auf welchem Gehorsamswege in aller Erniedrigung Er zu jener Erhöhung gelangt sei.¹⁾ Hiebei ist dann drittens noch in Acht zu nehmen, daß Christus durch den Mund Davids (eben vom Standpunkte der Erhöhung aus, daher B. 8. da sprach ich — Zeitform der Vergangenheit) Sein williges Kommen in die Welt beschreibt, wie dieß zum Zweck hatte, durch Darbringung Seines Leibs, der Ihm schon zubereitet war, das rechte Opfer für die Sünden der Welt zu werden. Hiebei tritt uns nun eben jener oben bezeichnete doppelte Willensakt Christi in Betreff des Erlösungswerkes, sowohl der bei Seiner Menschwerdung, als jener ewige, mit welchem Er in den Rathschluß des Vaters einging, vor Augen, auch wenn wir B. 7. zunächst die lutherische Uebersetzung (den Leib hast Du mir zubereitet) belassen. Denn indem hienach der Sohn, — laut dem Bericht darüber B. 8., — Seine Bereitschaft erklärte, in die Welt zu kommen, beruft Er sich darauf, daß von

1) Vgl. Calwer Handbuch der Bibelerklärung.

Ihm und Seinem (ewigen) Willen hiezu schon im Buch des Gesetzes (sofern dieß ausgesprochenermaßen oder durch seine vorbildlichen Institute auf Ihn weissagte) geschrieben sei. (Nur das Buch des Gesetzes ist angeführt, weil Christus Ps. 40 durch den Mund Davids redet und dieser zunächst nur das Gesetz vor sich hatte.) Somit tritt, wenn wir auch B. 7. die lutherische Uebersetzung belassen, in dieser Stelle der ewige Willensakt des Sohnes, der Erlöser der Welt zu werden, wie er dem Rathschluß des Vaters zur Seite ging, und der zeitliche Willensakt, mit welchem Er sich zum Kommen in die Welt entschlossen, zugleich vor unsre Augen. Ueberdieß heißt es aber Ps. 40, 7. statt: den Leib hast Du mir zubereitet, wörtlich: die Ohren hast Du mir aufgethan.²⁾ Dieß bezieht sich eben auf das ewige Einverständniß des Sohnes in den Rathschluß des Vaters, wie es dem zeitlichen Willensakt Christi, da Er sich entschloß, in die Welt zu kommen, voraus ging und die Bereitwilligkeit hiezu urspränglich bedingte. — Ohne eine persönliche Präexistenz des Logos anzunehmen, hat nun freilich dieser doppelte Willensakt des Sohnes Gottes weder Sinn noch Bedeutung. Also z. B. bei sabellianischer Ansicht von der Person Christi. Umgekehrt aber für uns um so mehr Interesse, und wie können nur dann wirklich von einem Kommen Christi in die Welt reden, und nur dann auch von einem Opfer des Vaters und des Sohnes (welches sowohl dieß Kommen und die entsprechende Dahingabe auf Seiten des Vaters, als der ewige Rathschluß des Vaters und des Sohnes selbst schon in sich schloß), — wenn wir eine persönliche Präexistenz des Logos voraussetzen. Die Voraussetzung wie die Folgerung ist für unser christliches Bewußtsein von der höchsten Bedeutung. Die Bedeutung, welche die Voraussetzung hat, siehe in

1) Die Worte sind Ebr. 10, 5. nach den LXX. citirt.

der Trinitätslehre, wie in der Lehre von der Person Christi. Was die Bedeutung oder Folgerung für unser christliches Bewußtseyn betrifft, so heißt es Ebr. 10, 10.: „In diesem Willen sind wir geheiligt“, und es ist eben theils der Wille gemeint, mit welchem der Vater den Erlösungs-Rathschluß faßte, der Wille zur Dahingabe Seines Sohnes, theils der Wille, mit welchem der Sohn auf den Willen des Vaters einging, wie der Beisatz anzeigt (wörtlich): „mittelfst der einmaligen Opferung des Leibes Christi“ — ein Beisatz, der im Uebrigen sagen soll, daß jener Wille uns freilich nur heiligte, sofern er zugleich zur Ausführung kam. Dieser ewige Wille war eben die Vorbedingung aller Erlösung. Von diesem ewigen Willen, der uns heiligte, könnte nun, sofern er zugleich der Wille des Sohnes ist, gar nicht die Rede seyn, wenn der Sohn nicht mit dem Vater die ewige persönliche Existenz und das ewige Vorbewußtseyn alles Seines Werks theilte. Aber nur so hat es auch Sinn, wenn das Liebesopfer, das der Vater und der Sohn in der Dahingabe des letztern brachte, an so vielen Stellen als das Höchste gepriesen wird, was wir zu bewundern haben, wie Röm. 5, 8. 15, 3. 2 Kor. 8, 9. Phil. 2, 6 ff. Ebr. 12, 2. 1 Joh. 4, 9. 10. Ueberhaupt aber hat die Erlösung nur dann ihre volle Bedeutung für uns, wenn sie nicht bloß in der Zeit zufällig eintrat, sondern von Ewigkeit her im Liebes-Rathschluß Gottes begründet war. Und gegenüber von denen, welche Christo jeden Plan der Erlösung absprechen, indem sie Seine Erscheinung bloß als eine zeitliche auffassen, müssen wir vielmehr sagen (was diesen Theologen freilich am verwunderlichsten ist, da sie eine persönliche Präexistenz Jesu ganz verwerfen): wie Gott von Anfang sich aller Seiner Werke bewußt ist (Apostelg. 15, 18.), so war auch der Sohn sich Seines Heilswerks, das Er in der Zeit ausführte, von Ewigkeit vollständig bewußt: es war von Ihm mit vollstem Willen vorbedacht, und hierin liegt für uns der tiefste Ursprung all unsres Heils. Dagegen haben wir an diesem doppelten

Willensakt nicht das monotheletische Interesse, das man früher im monotheletischen Streit hatte (und das gewissermaßen auch Ebrard theilt), nämlich den göttlichen Willen in Christo auf jene beiden Akte zu beschränken, um so dem menschlichen Willen Christi um so mehr Raum lassen zu können. Wir haben die Möglichkeit des Letztern oben (Theil I. II. Cap. 1.) eingesehen, auch ohne jene Beschränkung des göttlichen Willens in Christo (wie denn Ebrard selbst doch auch wenigstens den Willen des Sohnes, überhaupt Mensch zu seyn, sich fortsetzen läßt, was freilich an jenem monotheletischen Gesichtspunkt nichts wesentlich ändert).

§. 10. Fortsetzung.

Von dem doppelten Willensakt Christi in Bezug auf das Erlösungswerk, den wir so eben erörterten, ist noch zu unterscheiden Sein gottmenschliches Bewußtseyn von Seinem Ihm übertragenen Werke und der entsprechende Wille. Das gottmenschliche Bewußtseyn hierüber ging Ihm allerdings nicht sogleich, sondern allmählig auf. Insbesondere bildet hier die Taufe Jesu einen Entwicklungsknoten. Von Seiner Taufe an vornehmlich hatte Jesus ein bestimmtes gottmenschliches Bewußtseyn des Ihm übertragenen Werks. Zwar auch zuvor schon beim 12jährigen Knaben Jesus blickt ein keimendes Bewußtseyn der Art durch, wiewohl dessen Gegenstand mehr nur Sein persönliches Einsseyn mit dem Vater ist, und auch nachher hatte Jesus in einzelnen Fällen den Willen Seines Vaters zu vernehmen. So z. B. wenn er im Begriff, ein Heilungswunder oder (am Grabe des Lazarus) ein Auferweckungswunder zu verrichten, erst nach oben blickt. Auch gehören hieher alle die Fälle, wo Jesus sich in die Stille zum Gebet zurückzog; vgl. Jes. 50, 4. Schluß. Nach einer solchen im Gebet durchwachten Nacht wählte Er Seine Jünger. Für Sein Leiden ward Ihm besonders der Vorgang auf dem

Berge der Verklärung instruktiv, Luk. 9, 31. Ueber die Zeit Seines Leidens schwebte Er sodann noch längere Zeit im Ungewissen. Siehe Joh. 7, 1. 10. und das öftere Stillestehen und Umkehren Jesu bei Seiner letzten Reise nach Jerusalem. Obwohl nun aber sonach schon vor der Taufe das gottmenschliche Bewußtseyn Jesu über Sich keimte, und Er auch nach der Taufe noch öfters speciell den Willen Seines Vaters zu vernehmen hatte, so bildete doch die Taufe, wie gesagt, den Zeitpunkt des relativen Abschlusses bei Christo über Sein Ihm vom Vater aufgetragenes Werk, und daher hören wir Ihn gleich zu Anfang Seines Auftritts, schon bei der ersten Tempelreinigung,¹⁾ Joh. 2, 17—21., auf's Bestimmteste von Seinem Leiden sprechen; daher sehen wir Ihn namentlich Sein prophetisches Amt mit klarem Bewußtseyn anfangen, Matth. 4, 12—17., vgl. Joh. 4, 43. 44., fortführen Joh. 5. 36. und vollenden Joh. 17, 4. Ueber Seinen hohenpriesterlichen Leidensberuf spricht er sich außer Joh. 2, 19. namentlich auch schon Joh. 3, 14. 15., ferner Luk. 12, 50. Matth. 20, 28. Joh. 10, 17. 18. aus. Eben so redet Er nicht bloß vom Reiche Gottes überhaupt, das Er zu stiften gekommen sei, sondern insbesondere auch von Seinem Königreiche (s. die Reden vom Königreiche), am meisten zuletzt in der Nähe Seiner Passionszeit Luk. 22, 29. 30. Joh. 18, 36. 37. Die Entstehung dieses Bewußtseyns Jesu von Seinem Werk und Amt darf man sich nicht zu menschlich denken, wie nicht bloß rationalisirende, sondern auch gläubige Theologen oft thun. Ehrard z. B. erklärt jenes gottmenschliche Bewußtseyn Jesu von Seinem Werk und Amt bloß aus den drei Prämissen: a) der Erkenntniß der messianischen Weissagungen, b) der Erkenntniß, die Jesu von Sich selbst als dem Heiligen und Gerechten aufging, c) was

1) Sofern anders die Tempel-Reinigung mit Johannes zunächst hieher zu stellen ist, was in keiner Hinsicht bezweifelt werden kann (s. Apologetik).

insbesondere den Leidensentschluß Jesu betrifft, aus der Verkettung der Umstände. Letzteres ist, wie bereits bemerkt, schon dadurch widerlegt, daß Jesus von Anfang an, und schon vor der Verkündung auf dem Berge das bestimmteste Bewußtseyn Seiner Leidensaufgabe hatte, Joh. 2, 19. 3, 14. 15. Luk. 12, 50. Matth. 20, 28. Wir können daher höchstens zugeben, daß Jesus, was den Zeitpunkt des Leidens betrifft, den Willen Seines Vaters aus den Umständen zu entnehmen hatte. Und so wenig, als die Erkenntniß Christi als des Messias für Andere bloß auf mittelbarem Wege möglich war, wie Ihn vielmehr Sein Vater bei der Taufe und andern Gelegenheiten (ja schon bei Seiner Geburt) unmittelbar als den Messias ankündigte (s. Joh. 5, 32. 36. 37., und vgl. schon Jes. 42, 1.); ebenso hat auch Christus selbst von sich als dem Messias nicht bloß auf jenem mittelbaren Wege die Erkenntniß gewonnen, sondern er fand sich (s. schon Jes. 42, 5—7., besonders B. 6.) unmittelbar vom Vater berufen, in welcher Beziehung uns die Schrift für Christum namentlich die Taufe und Versuchung wichtig macht. War doch auch schon Sein Vorläufer unmittelbar berufen, Luk. 3, 2. Jesus hätte, wenn der Moment b) nothwendig gewesen wäre, eigentlich bis zum Ende, bis zur Vollendung Seines Gehorsams warten müssen, um sich als den Messias zu erkennen. Ebenso, wenn sich das messianische Bewußtseyn Jesu bloß aus dem Moment a) gebildet hätte, hätte Er nicht mehr von oben herab, Joh. 3, 31. 32., sondern, wie der menschliche Vorläufer Jesu, auch nur von der Erde (aus menschlichem Geiste) geredet. Aber B. 32.: Er zeugete, was Er gesehen und gehört hatte: vgl. B. 11. Das Moment der messianischen Weissagungen soll weniger geleugnet werden (siehe Luk. 4, 17—19., Matth. 26, 54. 56.); aber eben um sie in sich sicher erfüllt zu sehen, dazu bedurfte Christus ein unmittelbares gottmenschliches Bewußtseyn.

§. 11. Fortsetzung.

Die Bedeutung dieses Bewußtseyns Christi von Seinem Werk und Amt für die Erlösung liegt namentlich in der Bedeutung Seines Gehorsams. Der Gehorsam Christi bestand eben darin, daß Er, was Ihm der Vater aufgetragen hatte, auch ausführte. (Vgl. noch am Kreuze Seinen Ruf: Es ist vollbracht.) Und dieser bewußte Gehorsam Christi ist's nach Röm. 5, 19., der auch uns gerecht macht. Auch hängt diese biblische Ansicht von dem bestimmten Bewußtseyn, mit welchem Jesus Sein Werk und Amt ausrichtete, genau zusammen mit der ganzen Ansicht von Seiner gottmenschlichen Person. Wir haben sie in beiderlei Hinsicht noch in besondern Schuß zu nehmen gegen diejenige neuerdings sehr beliebte theologische Ansicht, wonach wir Jesu eigentlich kein bewußtes Werk zuzuschreiben, sondern in Seinem ganzen Lebenslauf nichts als die unmittelbare Selbstdarstellung Seiner urbildlichen Persönlichkeit zu erkennen hätten, und die Erlösung in nichts Andrem bestehen sollte, als in den Eindrücken, die wir hiervon bekommen. Diese Ansicht ist das Schleiermacher'sche Gegenstück von der alrationalistischen Ansicht eines menschlichen Plans Jesu. Beiden gegenüber lehren wir ächt biblisch, daß Jesus im bestimmtesten Bewußtseyn Seines ihm vom Vater gewordenen Auftrags handelte. Joh. 3, 17. 4, 34. 5, 19 ff. 6, 37. 38. 7, 8. 8, 29. 9, 39. 10, 18. 12, 50. 2c. Kein Wunder das! Schon ein gewöhnlicher Mensch, je entwickelter er ist, desto mehr verfolgt er auch einen bestimmten Lebenszweck, aber nicht nach eigenem Plan, sondern nach dem Willen und Geboten Gottes, zur Ehre Gottes und zu Nutz des Nächsten. Schon als Schleiermacher'sches Vorbild mußte also auch Jesus dieß im höchsten menschlichen Sinn des Worts thun, geschweige als Gottmensch auf gottmenschliche Weise. Und im Gehorsam, den Jesus damit Seinem Vater bewies, liegt, wie gesagt, auch unsre Rechtfertigung.

Dennoch ist auch an der alten Eintheilung zwischen dem status privatus Jesu (vor Seiner Taufe) und status publicus (nach Seiner Taufe) etwas Wahres, und wir haben oben selbst ausgeführt, daß erst von der Taufe an Jesu Sein volles Bewußtseyn über Sich, Sein Werk und Amt aufgegangen war. Nur dürfen wir nicht übersehen, wie Jesus auch schon in demjenigen Theil Seines Lebens, in welchem Er mehr noch als Privatperson lebte, und ein Werk und Amt eigentlich noch nicht ausübte, doch schon Etwas leistete, was zur Erlösung diente. Namentlich müssen wir ja schon Seine Menschwerdung selbst von dieser Seite ansehen, welche ein Akt der Erlösung war, trotz des Unbewußten, das hiebei Seitens der menschlichen Natur Statt fand. Eine andere Frage wäre, ob sich denn das gottmenschliche Bewußtseyn Christi von Seinem Werk und Amt und Sein gottmenschlicher Wille hiezu überhaupt unterscheiden lasse von Seinem göttlichen Bewußtseyn und Willen wegen mangelnder Persönlichkeit Seiner menschlichen Natur. (S. oben). Aber wir haben dießfalls schon oben bestimmt, daß diese mangelnde Persönlichkeit das menschliche Bewußtseyn und einen menschlichen Willen nicht ausschloß, und der Sohn eben auch dieß menschliche Bewußtseyn und diesen menschlichen Willen an sich nahm und vertrat, ohne darum Sein göttliches Bewußtseyn und Seinen göttlichen Willen aufzugeben.

§. 12. Der Zusammenhang des Werkes Christi mit Seinen Ständen.

Die sogenannten Stände Jesu, der Stand Seiner Erniedrigung und Erlösung, sind uns im vorigen Abschnitt für die Erklärung wichtig geworden, wie die Einigung göttlicher und menschlicher Natur in Einer Person habe Statt finden können. Wir haben die Möglichkeit hievon aus einem Zurücktreten des Göttlichen in Christo während des Standes der Erniedrigung, aus einem Uebergewicht desselben über das Menschliche im Stande der

Erhöhung erklärt. Aber nicht nur für die Erklärung der gottmenschlichen Persönlichkeit sind uns Seine Stände wichtig, sondern auch für das Erlösungswerk selbst.

Schon die Präexistenz Christi kommt als einer Seiner Stände in Betracht. Nur sie läßt uns in Christo eine wahrhaft göttliche Persönlichkeit erkennen. Nur dann kann auch von einer Sendung Christi und von einem persönlichen Liebesopfer des Vaters und des Sohnes dabei die Rede seyn, wenn wir zuerst jenen präexistenten Zustand Christi annehmen. Ebenso wird es uns in der Schrift als bedeutungsvoll hingestellt, daß derselbe, der unser Heiland, auch unser Schöpfer ist (Joh. 1, 1 ff. Ebr. 1, 1 ff. Kol. 1, 16 ff.). Ferner kommt hier das hochwichtige Dogma von der Postexistenz Christi, ohne welche wir an Christo gar keinen eigentlichen Heiland haben, mit in's Spiel. Eben diese Postexistenz in ihrer Bedeutung für uns gründet sich auf die Präexistenz. Vgl. Ebr. 13, 8. 7, 24.

Von den beiden gewöhnlich aufgeführten Ständen Christi zerfällt der Erniedrigungszustand in drei Akte. Schon der Akt der Menschwerdung Christi, der auch der erste Akt Seiner Erniedrigung ist (für das haben wir ihn wenigstens schon in der Lehre von der Person Christi erkannt), hat Bedeutung für die Erlösung. Das erlösende Leiden Christi ist sodann der tieffste Akt Seiner Erniedrigung. Aber auch für das Mittlere, den heiligen, gottmenschlichen Wandel Jesu und das erlösende Moment desselben, war der Stand der Erniedrigung Christi die nothwendige Bedingung. Nur unter dieser Bedingung war eine Bewegung freien menschlichen Willens Christi ermöglicht. Und diese freie Willensbewegung Christi wiederum bedingte nicht nur den menschlichen, sittlichen Werth Seines Lebens und Leidens, sonach auch die Wirklichkeit der Erlösung, sondern auch diejenige Erhöhung Christi zum Lohn Seines Gehorsams, in welcher Er nun fortfährt und fortfahren kann, unser Heiland zu seyn. Allerdings ist andererseits von Bedeutung, daß Sein

Gehorsam ein gottmenschlicher und auch Sein Leiden ein gottmenschliches war. Nur dieser Charakter gibt Beiden und damit der Erlösung die nöthige Tragweite, sowohl was die Beseitigung menschlicher Schuld und Strafwürdigkeit als die Erstreckung auf alle Glieder der Menschheit und alle, auch die mangelhaften Zustände und Rückfälle der schon Erlösten betrifft (siehe hernach Umfang des Erlösungswerks). Aber jedenfalls bedingte das Menschlich freie an der Entwicklung Jesu, sonach Sein Erniedrigungsstand, ebenso sehr die Realität der Erlösung. Nachdem die Höllenfahrt Christi sich als Zwischenakt zwischen Seine Erniedrigung und Erhöhung hingestellt, wiewohl sie mehr zur letzteren gehört, so bildete die Auferstehung Christi mit den vierzig Tagen hernach das Gegenstück Seines Leidens und Todes, die Himmelfahrt (der Hingang zum Vater) das Gegenstück zu Seinem Kommen in die Welt (vgl. Joh. 16, 28. 17, 3.), und Sein Sitzen zur Rechten Gottes stellt ebenso den Zustand Seines himmlischen Lebens in göttlicher Majestät dar, wie zwischen der Menschwerdung Christi, als dem Anfang Seiner Erniedrigung, und Seinem Leiden und Sterben, als Seiner tiefsten Erniedrigung, der heilige Fortgang Seines Lebens zwischen inne steht. Die Wiederkunft Christi beginnt einen Zustand, welcher das bisher verborgene himmlische Leben Christi offenbar macht. Die Uebergabe des Reichs an den Vater ändert im persönlichen Zustand Christi nichts mehr, sondern bezieht sich blos auf Sein Wirken.

Hienach haben die beiden Stände Christi für die Erlösung die Bedeutung, daß, während Christus im Stand der Erniedrigung das Heil erworben hat, Er in Seinem erhöhten Zustand die Aneignung des im Stand der Erniedrigung von Ihm begründeten Heils an die Menschheit bewirkt (soweit der entgegenstehende geschöpfliche Wille es zuläßt), daß Er dabei auch den entgegenstehenden geschöpflichen Willen bricht, so viel möglich, — und aus der Gesamtzahl der Erlösten Sein Reich bildet, zuerst in einer

Seinem eigenen Erniedrigungszustand entsprechenden niedrigen Form, dann aber in einer Form, die Seinem eignen Herrlichkeitszustand entspricht, beiderseits in denselben mehrfachen Stufen, wie Er sie selbst sowohl im Stand der Erniedrigung durchlaufen hat, als wir sie Ihn im Stand der Erhöhung durchlaufen sehen. Uebrigens kommt von diesen Akten und Zuständen der Verherrlichung Christi — für die Erlösung zunächst (nämlich eben hier in der Christologie) nur Sein jetziges verherrlichtes Leben in Betracht. ¹⁾

Zweiter Abschnitt.

Der Erniedrigungsstand Jesu und die dazu gehörigen Heilsthatsachen.

§. 13. Die Menschwerdung Jesu. Vorbemerkung.

Diese kommt für unser Heil in doppelter Beziehung in Betracht: einmal, laut unserer Lehre von der Person Christi, als Akt der persönlichen Einigung der Gottheit und Menschheit, und sodann als Akt der Herstellung einer sündlosen Menschennatur, von den ersten Anfängen ihres Daseyns an, in dieser Beziehung sowohl, sofern es sich dabei um Ermöglichung der eben genannten Einigung als um Begründung eines heiligen, gottmenschlichen Lebens handelte. In beider Beziehung, was die Einigung und was die Herstellung einer sündlosen Menschennatur betrifft, ist hier der Ort, zunächst die Thatsache selbst genauer zu erörtern. Die Kirche lehrt im Einverständnis mit der Schrift eine sündlose Empfängniß und Geburt Jesu.

Es handelt sich hier zunächst um die Vorfrage, warum denn Jesu menschliche Entwicklung mit den ersten Anfängen menschlichen Daseyns begonnen habe, warum Er nicht

1) Seine Wiederkunft erst später in der Eschatologie.

gleich als Mann aufgetreten sei, und es liegt auch gleich die Antwort nahe, daß Er dann nicht vollkommener Mensch und Sein Kommen vom Himmel nicht bloß etwas Uebernatürliches, sondern etwas Unnatürliches gewesen wäre.¹⁾ Zudem konnte die Entwicklung Jesu als heilige nur dann, wenn sie von Anfang begann, auch unserer gesamten Entwicklung heiligend zu gut kommen. Christus mußte also auch, wie jedes Adamskind, empfangen und geboren werden. Die Art und Weise, wie dieß geschah, mußte aber, wenn ein Heiliges geboren werden sollte, das Gottessohn sollte genannt werden können, zugleich einen Ausnahmefall bilden. Schrift und Kirche bezeichnen diesen Ausnahmefall mit der Lehre von der sündlosen Empfängniß und Geburt Jesu. Worauf gründet sich nun aber die Lehre von einer sündlosen Empfängniß und Geburt Christi? Das Nähere liegt in der Empfängniß Jesu aus dem heiligen Geist und der Geburt aus einer Jungfrau.

§. 11. Die sündlose Empfängniß und Geburt Jesu. Die Thatsache und der Glaube daran.

Was man dagegen zunächst anführt, — daß nur die Evangelisten Matthäus und Lukas den Bericht von der Empfängniß Jesu aus dem h. Geist und Seiner Geburt von einer Jungfrau haben, die andern nicht, will nichts besagen. Als wenn nicht die andern den Bericht aus den ersten voraussetzen konnten, oder als wenn nicht bei solcher Voraussetzung ein anderer Evangelist sich auch kürzer fassen konnte. Man hat ferner (so Schleiermacher) behaupten wollen, in beiden Geschlechtsregistern Jesu sei Joseph als sein Vater aufgeführt. Allein das Geschlechtsregister des Lukas 3, 23. sagt genau: Jesus war — wie

1) Jede derartige Ansicht (als ob Christus in diesem Sinn auf übernatürliche Art vom Himmel herabgekommen wäre) — sagt auch Schleiermacher — ist immer für häretisch gehalten worden,

man ihn dafür hielt, Josephs Sohn,¹⁾ — (in Wahrheit aber also) der Sohn Eli's (durch Maria), und Matthäus führt Joseph ausdrücklich nur als Mann der Maria auf, von welcher Christus geboren ward. Zu jenem Zwischensatz des Lukas bemerkt ein Neuerer: „Daß Jesus für Josephs Sohn gehalten wurde, war ganz in der Ordnung: Maria und Joseph hätten ja gegen alle bisher ihnen gewordenen Offenbarungen gesrevelt, wenn sie ohne göttlichen Auftrag und ohne Rücksicht auf das heranwachsende Jesuskind selbst eigenmächtig den Leuten jene in Bethlehem gemachten heiligen Erfahrungen erzählt hätten: sie hätten das Kind, statt es für seinen Beruf zu erziehen, vielmehr zu einem Gegenstand der Volksneugierde gemacht. Man hat nun ferner freilich das Stillschweigen der apostolischen Briefe als Gegeninstanz aufgeführt. Allein abgesehen davon, daß jenes Stillschweigen nicht einmal Statt findet (denn siehe Gal. 4, 4. Röm. 9, 5. 1, 3. vgl. auch Röm. 5, 12 ff.),²⁾ so bemerkt der Verfasser einer neueren biblischen Theologie mit Recht, es habe der apostolischen Predigt viel näher gelegen, erst denjenigen Glauben an die höhere Natur Jesu zu pflanzen, von welchem aus sich die Annahme jener Thatsache (einer Empfängniß Christi aus dem h. Geiste und der Geburt einer Jungfrau) von selbst ergibt, gleichwie die Apostel auch weniger von der Himmelfahrt als von der Auferstehung redeten, weil jene aus dieser resultirte. Nun tritt freilich die Verneinung auf und bestreitet das Wunderbare, Uebernatürliche jener Thatsache. Allein, sagt derselbe Neuere, da der Zweck dieser Thatsache dem der Schöpfung gleichkommt, so ist nicht einzusehen, warum nicht eine zweite Schöpfungsthat sollte haben geschehen können mit Uebergehung der Naturgesetze, die ja doch nur durch den Akt, also auch

1) Grammatisch ist dieß appositioneller Zwischensatz.

2) Angesichts dieser und ähnlicher Stellen können wir dem Apostel Paulus unmöglich die Meinung zutrauen, daß der Herr eine Geburt wie jedes andere Adamskind gehabt habe.

durch den Zweck der Schöpfung gesetzt sind. Näher gesagt heißt dieß so viel: die Empfängniß Jesu aus dem h. Geist und Seine Geburt von einer Jungfrau ist die nothwendige Voraussetzung sowohl Seines sündlosen, heiligen Lebens als jener unitio des Göttlichen und Menschlichen in Jesu, und man kann daher mit Hengstenbergfüglich sagen: es ist noch schlimmer, die übernatürliche Geburt Christi, unseres hochgelobten HErrn, zu leugnen, als die unbefleckte Empfängniß der Maria zu behaupten. Schleiermacher zwar meint, die Lehre von der Geburt Christi bloß aus einer Jungfrau sei keine nothwendige Lehre, Christus habe vollkommen sündlos seyn können, wenn nur seine beiderseitigen Eltern geheiligt gewesen seien. Aber abgesehen davon, daß er hiebei übersteht, wie ein doppeltes Wunder statt eines einfachen angenommen werden müßte, vergißt er auch, daß der Akt der Zeugung nur dann ein heiliger seyn und von Maria ein Heiliges geboren und dieses Geborene der Sohn Gottes genannt werden konnte, wenn alle geschlechtliche Beziehungen ganz entfernt waren.

S. 15. Forts. Die Thatfache in Beziehung auf die Menschwerdung Christi.

Die Erwähnung des Geistes als des schöpferischen Prinzips der Menschheit Jesu kann in dieser Beziehung zunächst nicht auffallen, da er ja schon bei der ersten Schöpfung über den Wassern schwebte und (Ps. 33, 6.) alle Dinge gemacht sind durch den Geist seines Mundes. Sonst ist freilich mehr der Logos als das Prinzip der Schöpfung bezeichnet, und in der That lassen Einige mit der Menschwerdung des Logos als solcher auch die Menschheit Jesu gesetzt seyn. Doch widerstreitet dieß der Schriftbestimmung („empfangen aus dem Geiste“) und kann eine Mitwirkung des Logos nur so angenommen werden, wie wir in der Schöpfungslehre zeigten, daß Er das Wort, die Vernunft der Schöpfung ist. Wir sehen hienach, was

die alte Streitfrage über das Verhältniß der incarnatio (Menschwerdung) zur conceptio (Empfängniß) betrifft, beide keineswegs als identisch (als ob die Menschwerdung unmittelbar als solche auch eine Sezung der Menschheit gewesen wäre); ebensowenig freilich können wir sie der Zeit nach auseinanderfallend denken: wir müssen sie uns vielmehr als gleichzeitig vorstellen, und schließlich wissen wir mit der Ansicht, welche ein neuerer haarscharfer Theolog der lutherischen Lehre unterschiebt, als sei die Menschwerdung ein Akt des Gottmenschen selbst, auch unter Anerkennung jener Gleichzeitigkeit, doch nichts anzufangen, da vielmehr die Gottmenschheit erst durch die Menschwerdung gesetzt wurde.

Handelt es sich nun noch einmal um Bestimmung des Göttlichen und Menschlichen in diesem Akt der Menschwerdung, indem wir fragen: was hat der heilige Geist Behufs der Menschwerdung des Sohnes Gottes zubereitet, oder auch: was hat dieser (der Sohn Gottes) von der Menschheit angenommen, so stellen wir diese Frage Angesichts von Aeußerungen, wie des reformirten Dogmatikers Ebrard, der heilige Geist habe nur das ovulum im Leib der Maria bereitet oder erzeugt, nicht die Seele, nicht das Lebenscentrum, welches vielmehr der Sohn Gottes gegeben haben soll: dieser sei, in die Form der unbewußten menschlichen Seele eingehend, als solche zugleich ins ovulum eingegangen und habe so die menschliche Natur angenommen. Hienach hätte Jesus vom Geiste nur den leiblichen Stoff der Menschheit zubereitet empfangen. Diese Ansicht unterscheidet sich immer noch vom sogenannten Apollinarismus, welcher den göttlichen Logos an die Stelle der menschlichen Seele setzt — sofern es ja (nach Ebrards Ansicht) eine wirklich menschliche Seele war, in deren Form der Logos einging, ¹⁾ nur nicht vom h. Geist zubereitet, da vielmehr der Logos unmittelbar

1) Während nach apollinaristischer Ansicht der Logos als solcher die Stelle der menschlichen Seele vertrat,

in jene Form einging; auch sofern ja doch bei Ebrard jedenfalls die Persönlichkeit die des Logos bleibt, was bei apollinaristischen Ansichten nicht immer der Fall war. Bestätigt könnte diese Ansicht durch jene Schriftstelle (Ebr. 10, 5.) zu werden scheinen, wo Christus sagt: den Leib hast du mir zubereitet. Indes, abgesehen davon, daß diese Stelle nicht eigentlich kanonisch, sondern nur eine Uebersetzung der LXX ist, fragt es sich, ob die Worte so beschränkt zu verstehen seien, wie sie lauten, oder ob nicht gerade bloß wegen des Zusammenhangs, wo von einem Opfer des Leibs die Rede, allein der Leib genannt sei. Eine andere Frage wäre, ob sich die Einigung des Göttlichen und Menschlichen, namentlich die Eine Persönlichkeit anders denken lasse, als auf die Ebrard'sche Weise. Doch liegt hierin der Knotenpunkt der Frage eigentlich nicht, da auch Ebrard die Persönlichkeit, obwohl sie die Form menschlicher Seele annahm, doch nur dem Logos zuschreibt, sondern in der Frage des Creatianismus, ob sich die Bildung des Leibs ohne die der Seele denken lasse. Freilich auch diese Frage hebt sich wieder auf, wenn wir uns den Akt der Bildung des Leibes Christi und die Menschwerdung des Logos, folglich auch dessen Eingehen in die Form einer menschlichen Seele gleichzeitig denken. Es bliebe dann nur noch die Differenz übrig, daß Ebrard die Bildung der menschlichen Seele dem Logos, der unmittelbar in ihre Form einging, die des Leibes dem h. Geiste zuschreibt. Immerhin scheint uns dieß eine mechanische Trennung, die wir nach unserer Anthropologie und Schöpfungslehre (s. 1. Bändchen) nicht zugeben können.

§. 16. Forts. Die Thatsache nach ihrer Art und Weise.

Was nun die Bildung des menschlichen Lebenskeims in Bezug auf die Frage der Unmittelbarkeit oder Mittelbarkeit betrifft, so gibt es auch hierüber verschiedene Ansichten. Die älteren Dogmatiker lehrten, Gott habe einen

ganz neuen reinen Lebenskeim im Schooße der Maria geschaffen, Andere, er habe den zur Bildung der Menschheit Christi bestimmten Lebenskeim durch alle Generationen hindurch von der Erbsünde unbesleckt erhalten, die bei weitem Meisten, der h. Geist habe diesen Keim der Maria selbst entnommen und ihn von den ihm anhaftenden Flecken gereinigt und geheiligt. Diese letzte Meinung ist offenbar die annehmbarste: die erste würde die heilige Geschlechtslinie, die auf Jesum von Alters her hinleitete, beseitigen: die zweite würde die schöpferische göttliche Thätigkeit im Leib der Maria selbst aufheben und dagegen in's Unbestimmte zurückschieben, ¹⁾ und so ist die dritte die annehmbarste, welche das Wahre an Beiden verbindet. Gerne suchen wir dabei in der Persönlichkeit der Maria die Bedingungen, warum gerade aus ihr die *massa sanguinea* genommen werden konnte, die zur Bildung der Menschheit Christi erforderlich war. Lange gibt hierüber folgende schöne Worte: „Die Aufgabe der alten Welt war, das Natürliche zur höchstmöglichen Entwicklung zu bringen: *instar omnium* war dieß der Fall bei Maria; sie war daher auch am geeignetsten, den Sohn Gottes zu gebären. Die Botschaft des Engels legte sich als ein untrügliches Gotteswort in's Gemüth der Maria. Sie hatte nun die Verheißung, daß sie den Messias gebären sollte, und mit dieser Verheißung kam der heilige Geist über sie: die Idee des Messias bewegte sich nun in ihrem Innern in der begeistertsten Glaubensstimmung, in unendlich starker, jungfräulich-mütterlicher Ahnung. Da überschattete sie die Kraft des Höchsten: das Wort ward Fleisch in ihr — durch das Zufließen der ätherischen, himmlischen, allgegenwärtigen Kraft des Höchsten zu der Idee des Messias, welches durch israelitische Hoffnung und jungfräuliche Ahnung in ihr die lebendigste, concreteste Gestalt gewonnen hatte, wurde sie die Mutter Jesu: die jungfräuliche Empfängniß vermittelst gläubiger Be-

1) Die *immaculata conceptio Mariae* wäre die Consequenz davon,

geisterung ist etwas Höheres als die geweihteste Empfängniß mittelst sinnlicher Begattung.“ Doch müssen wir uns, zumal mit Rücksicht auf neuere, selbst protestantische Sekten, hüten, daß wir nicht das Natürliche, an welches sich hier die schöpferische göttliche Thätigkeit anschloß, zu sehr steigern, und so entweder das schöpferische Wunder bei der Empfängniß Jesu aus dem h. Geiste leugnen, oder aber dem römischen Dogma von einer unbefleckten Empfängniß der Maria und eben damit einem progressus in infinitum in die Arme fallen. Und diese Verwahrung sei von unserem obigen Zugeständniß des Wahren an Hengstenbergs Aeußerung die Rehrseite!

§. 17. Die Bedeutung der Thatfache für die Erlösung.

Die zuletzt entwickelten Fragen treten jedenfalls gegen die Thatfache selbst und deren Bedeutung und Erfolg in den Hintergrund zurück. Was dieß betrifft, so erkennen zwar nicht alle die, welche das Factum der Empfängniß Jesu aus dem h. Geist und Seine Geburt aus einer Jungfrau zugeben, den Erfolg der vollkommenen Sündlosigkeit an. Eine Klasse von Theologen und christlichen Sekten (unter diesen besonders die Irvingianer) sieht sich theils durch diejenigen Stellen der heiligen Schrift, welche von einer vollkommenen Gleichheit der menschlichen Natur Christi mit der unsrigen handeln, theils durch diejenigen, welche insbesondere die Versuchlichkeit Christi erwähnen, genöthigt, in Christo trotz jener Empfängniß und Geburt auch etwas Sündliches, wenigstens einen sündlichen Zustand (*habitus*) anzunehmen. Sie geben zwar zu und müssen es zugeben, — sofern Jesus unser Erlöser soll seyn können, — daß aus diesem sündlichen Zustand bei Christo nie eine wirkliche Sünde ward; aber das Andere, einen sündlichen Zustand, glauben sie um so mehr in Christo setzen zu müssen, als von außen an uns kommende Versuchungen nur dann versuchlich seien, wenn ihnen von innen etwas Versuchliches entspreche, und doch

Christi Verhalten in den Versuchungen nur dann wirklich einen sittlichen und verdienstlichen Werth für uns habe, wenn Christus wirkliche Versuchungen überwunden habe. Es ist bedeutsam, daß diese Ansicht bei denselben Theologen und Sekten sich findet, welche in der Gnadenordnung mehr auf unsere Heiligung als auf unsere Rechtfertigung Gewicht legen, und behaupten, der Mensch könne es in der Heiligung zur Vollkommenheit bringen: dieß muß trotz der uns inwohnenden Erbsünde um so leichter für möglich gehalten werden, wenn auch Christus trotz des Ihm inwohnenden sündlichen habitus ein sündloser seyn konnte. Wir erklären umgekehrt, daß dieß uns als ein sündliches, hochmüthiges Herabziehen Christi auf gleiche Linie mit uns erscheint, wobei wir Christum nimmermehr für sündlos und unsern Erlöser halten könnten. Die für jene Ansicht angeführten Gründe reichen auch weiter nicht zu. Man zieht gewöhnlich theils den Ausdruck des Apostels Johannes, daß das Wort Gottes Fleisch geworden sei, theils den Ausdruck des Apostels Paulus Röm. 8, 3., daß Gott Seinen Sohn gesandt habe in der Gestalt des sündlichen Fleisches, zum Beweis herbei. Gegen jene Mißdeutung des Wortes Fleisch haben wir uns schon zum Destern verwahrt. Es bedeutet allerdings auch das sündliche Fleisch, aber nicht immer; z. B. 1 Petr. 1, 24. nicht: hier bedeutet es nur das Vergängliche, Hinfällige, und in diesem Sinn können wir auch die menschliche Natur Christi Fleisch heißen. Zur andern Bedeutung sind wir aber bei Christo durch das Wort selbst nicht berechtigt. Röm. 8, 3. ist der Apostel ja vorsichtig genug, nur von einer Aehnlichkeit sündlichen Fleisches (so wörtlich) zu reden: Er hatte das Fleisch an sich genommen, wie es sonst am sündigen Menschen sich darstellt, mit allen Folgen der Sünde, mit aller Schwachheit, Gebrechlichkeit, Sterblichkeit, aber ohne die Sünde selbst. Das „ohne Sünde“ (Ebr. 5, 15. und 7, 26.) bliebe durchaus nicht in seinem Recht, wenn Christus auch nur einen sündlichen habitus in sich getragen hätte. Die Versuchlichkeit da-

gegen, die bei Christo Statt gefunden haben muß, läßt sich ganz wohl auch von äußerer Versuchung erklären, und es ist gerade in dieser Hinsicht bedeutsam, daß in der bekannten Versuchungsgeschichte der Versucher ganz in menschlicher Erscheinung sich Christo nahte. Dogmatisch ist es aber für uns von entscheidender Wichtigkeit, daß wir die absolute Sündlosigkeit Jesu von Geburt aus festhalten. Einmal läßt sich ja durchaus nicht denken, wie mit einer irgendwie besleckten Menschennatur der Sohn Gottes jene persönliche Einigung hätte eingehen können. Siehe Luk. 1, 35.: „Darum auch das Heilige, das 2c.“ Was dann das Bedingtseyn der Erlösung durch die Sündlosigkeit Jesu betrifft, so beruft sich zwar die von uns bestrittene Ansicht darauf, daß factisch der Wille Jesu (trotz des inwohnenden sündlichen habitus) ja doch immer rein und heilig gewesen. Allein eben von hier aus widerlegt sich die fragliche Ansicht selbst. Freilich trat im Verlauf der Entwicklung Jesu die sündlose Verfassung als Mitprodukt Seines freien Willens ein. Allein erstlich, wie verhielt es sich bei obiger bestrittenen Ansicht in der Zeit der Bestimmungslosigkeit, der frühesten Kindheit Jesu? Hier würde dann nur der sündliche habitus vorgelegen haben. Ueberdies wären die freien Willensentscheidungen Jesu für's Gute gar nicht möglich gewesen, es könnte also auch von keiner factischen Sündlosigkeit Jesu die Rede seyn, wenn nicht die Entwicklung Jesu von demselben Punkte aus begonnen hätte, von welchem die Entwicklung des ersten Adam begann, von einem Stand der Unschuld, der *justitia originalis*. — Die Rehrseite hievon, daß allerdings diese *justitia* zu einer freien werden mußte und geworden ist, werden wir hernach erwägen.

§. 18. Die Bedeutung der Menschwerdung selbst für die Erlösung.

Der Akt der Menschwerdung des Sohnes Gottes als solcher, als Akt der Einigung des Göttlichen und Menschlichen, sowie das damit gesetzte bleibende Menschseyn des

Sohnes Gottes, wie Beides durch die sündlose Empfängniß und Geburt Jesu zunächst ermöglicht war, hat für die Erlösung eine vierfache Seite, die unsere Beachtung verdient. Einmal ist eben diese Annahme der Menschheit durch die Gottheit selbst schon Ausdruck göttlicher Liebesgedanken über die Menschen. Denn Joh. 3, 16: also hat Gott die Welt geliebt, daß Er Seinen eingebornen Sohn dahin gab, — unter welcher Dahingabe wir eben auch schon die Menschwerdung des Sohnes Gottes selbst zu begreifen haben. Aber auch die andere Seite der Betrachtung hat ihr Recht, wonach die Menschwerdung des Sohnes Gottes der Menschheit die Liebe Gottes erst wieder zumittelte und für diese Zumittlung der erste Schritt war. Diese doppelte Seite der Betrachtung gilt schon hier, bei der Menschwerdung des Sohnes Gottes, ebenso, wie hernach bei Seiner Dahingabe ins Leiden und Sterben. Beides ist ohne Zweifel zusammengefaßt, wenn es 2 Kor. 5, 19. heißt: „Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit Ihm selber.“ Ebenso hat der Lobgesang der Engel von dem Wohlgefallen Gottes an der Menschheit¹⁾ wohl diese doppelte Bedeutung. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes war der erste Schritt zur Wiedervereinigung Gottes und der Menschen überhaupt. Indem der Sohn die Menschheit annahm, war diese überhaupt wieder zu Gnaden angenommen; „Gott ist Mensch geworden, auf daß die Menschen Gottes Kinder würden.“ Zwar war die Menschwerdung des Sohnes Gottes von dieser Wiedervereinigung der Gottheit und Menschheit und Wiederannahme der letztern nur der erste Schritt und Akt, und es mußten noch weitere nachfolgen, zu welchen allen aber die Menschwerdung als der erste Schritt die Vorbedingung war. So, als Vorbedingung für alle weiteren Erlösungsakte, sehen wir die Menschwerdung des Sohnes Gottes Ebr. 2, 11 ff. dargestellt. Namentlich ist hier hervorgehoben, daß sie

1) Dieß halten wir für die richtige Erklärung.

die Bedingung war für das Leiden und Sterben Jesu mit allen Folgen und Früchten desselben, und die ganze für uns so bedeutungsvolle menschliche Entwicklung Jesu. Zugleich war aber die Menschwerdung Jesu auch die Bürgschaft für den Vollzug der ganzen Erlösung; und schon Jesaja lehrt uns 9, 6. auf den Schultern des Jesuskinds auch die Weltherrschaft und an Seiner Geburtsstätte das Ziel Seines ganzen Laufs, das große Friedens- und Gerechtigkeitsreich, erblicken. Vgl. Luk. 1, 32. 33.

§. 19. Das heilige Leben Jesu. Gottmenschliche Art desselben.

Den Ausgangspunkt desselben fanden wir schon bisher darin, daß Jesus ohne Sünde empfangen und geboren ward. Dabei erkannten wir schon früher auch, daß hiedurch, sowie durch die Einigung göttlicher und menschlicher Natur in der Person Christi, sein menschlicher Wille zwar eine bestimmte Richtung erhielt, aber ohne nöthigenden Einfluß. Der menschliche Wille Jesu, den wir Ihm so gewiß zuschreiben müssen, als seine menschliche Natur überhaupt eine vollständige war, folgte vielmehr jener ihm gegebenen Richtung in freier Bewegung, und wir haben sonach das heilige Leben Jesu von Anfang an als ein gottmenschliches zu fassen und zu begreifen. Es lag in diesem gottmenschlichen Charakter des heiligen Willens und Lebens Jesu — nach beiden Seiten — die Bedingung reeller Erlösung. So wenig Christus nach Seiner Person anders unser Erlöser seyn konnte, denn als Gottmensch, so wenig kann auch Sein heiliges Leben anders, denn als gottmenschliches, eine volle Heilswirkung für uns ausüben.

Ob aber nicht doch die Annahme einer freien Bewegung menschlichen Willens in Christo eine Illusion ist, möchte man fragen, da wir ja in der zweiten Abtheilung unseres christologischen Artikels lehrten, daß nur der Logos das persönliche Subjekt jener gottmenschlichen Persönlichkeit war. Konnte, wenn der Logos den menschlichen Wil-

len gebrauchte, wenn das persönliche Subjekt dieses Willens nur der Logos war, der menschliche Wille Jesu anders als heilig bestimmt seyn? Und verschwindet uns damit nicht die frei-menschliche Entwicklung Jesu? Für gewisse Erlösungstheorien ist das freilich auch gleichgültig, nämlich für alle diejenigen, welche die Erlösung nur in den Uebergang sittlicher Kräfte von Christo auf uns setzen. Für diejenige Erlösungstheorie, welche die Gerechtigkeit Christi dem Menschen zur Rechtfertigung dienen läßt, verhält es sich ganz anders. Haben wir nun die Wahl, entweder eine menschlich-freie Bewegung in Christo anzunehmen, und dann auch einen persönlich-menschlichen Willen in Christo zu setzen, sofort aber, da wir uns nicht zwei Persönlichkeiten in Christo denken können, die Persönlichkeit des Logos in Christo fallen zu lassen, oder von der letztern Annahme aus das Andere zu leugnen, so entscheiden wir uns natürlich für das Letztere, indem auch so die vorgenannte Rechtfertigungstheorie doch gewissermaßen noch in Kraft bleiben kann. Indes dürfte das Dilemma kaum Statt finden. Wenn der Logos überhaupt die Menschheit annahm und die damit verbundene Entäußerung (s. II. Abth. unseres Art.) Seinem göttlichen Seru in dessen tiefstem Grunde keinen Eintrag that, so konnte Er auch Seinen göttlichen Willen an den menschlichen entäußern und mit menschlichem Willen frei handeln. Eine Möglichkeit sündiger Entwicklung könnten wir uns dabei freilich nicht denken: aber die Thatsache frei-menschlicher Wahl des Guten kann dennoch stehen bleiben. Diese Thatsache haben wir im Folgenden darzulegen.

§. 20. Die heilige Jugend oder das heilige Privatleben Jesu.

Hierüber gibt uns die heil. Schrift theils eine allgemeine Schilderung, theils erzählt sie uns einen bestimmten Vorgang, in welchem sich die heilige Jugend Jesu ausprägt. Die allgemeine Schilderung ist Luk. 2, 40. 52.

gegeben. Der bestimmte Vorgang ist der Tempelbesuch Jesu in Seinem zwölften Jahre. Dieser läßt uns zunächst rückwärts blicken, und bestätigt die erste Schilderung B. 40., welche drei Momente in sich befaßt: a. Er ward stark im Geiste, b. voller Weisheit, c. Gottes Gnade war über Ihm (wörtlich: richtete sich auf Ihn stetig). Man möchte fragen, ob diese positiven Kennzeichen auch das Negative in sich schließen, daß Er von Anfang ohne Sünde blieb. Wir können aber daran nicht zweifeln. Sonst hätte ja eben die Erstarkung am Geiste, die Füllung mit Weisheit, das stetige Wohlgefallen Gottes über Ihm nicht eintreten können. Die Zunahme setzt freilich ein vorausgehendes minus in sich, und dieß kann man sich auf einem gewissen philosophischen Standpunkte nicht anders, denn als das Gegentheil von gut denken. Aber dieß ist unrichtig. Grade von gut setzen nichts positiv Böses voraus, sondern sind eben nur das wachsende Gute. (Vgl. das Wachsthum der Pflanze.) Und dieses Wachsthum bestand bei Christo eben in der Erstarkung Seines Willens, in der zunehmenden Richtung auf Gott mit dem entsprechenden sittlichen Verhalten. Hievon haben wir, wie gesagt, einen besondern Beweis an dem Vorgang Jesu in Seinem zwölften Jahre, welcher die Blüthe Seiner bisherigen Entwicklung darstellt. Eine ganz außergewöhnliche Weisheit nicht nur (B. 47.) offenbart sich hier an Jesu, sondern auch (B. 43. 49.) eine Richtung des Gemüths auf Seinen Vater, wie sie sonst in der Jugend, zumal in der früheren, nicht vorkommt; sie machte sich in solcher Stärke geltend, daß sie selbst die Züge der natürlichen Liebe zu den Eltern zurückdrängte. Jene Weisheit und diese Richtung des Gemüths lassen sich nicht erklären ohne eine wohlgeführte vorausgehende Jugend, ohne die allgemeine Entwicklung, die B. 40. von Jesu berichtet ist. Blicken wir von diesem Ereigniß aus vorwärts, so war nun schon eine solche Erstarkung Jesu im Geiste und eine so feste Verbindung mit Seinem himmlischen Vater eingetreten, daß in der weitern Schilderung

der Jugendentwicklung Jesu B. 52. einer ferneren Zunahme in der Richtung des Gemüths und Willens auf Gott nicht mehr gedacht, sondern nur noch die Zunahme an Weisheit, Alter und Gnade bei Gott und den Menschen erwähnt wird. Dagegen ist von diesem zweiten Theil der Jugend Jesu das seiner innern Richtung auf Gott fortan entsprechende sittliche Verhalten B. 51. noch besonders herausgehoben, seine Unterthänigkeit unter seine Eltern und seine Zurückgezogenheit und Stille, wie dieß nach Matth. 2, 23. vgl. Jes. 11, 1. 53, 2. auch mit seinem Namen „Nazarenus“ angedeutet ist. Wenn auch für diesen zweiten Theil der Jugend Jesu die Frage wiederkehrt, ob wir gewiß wissen, daß Jesus dabei ganz ohne Sünde geblieben sei, so ist dieß eine für das erlösende Moment, das wir auch schon in der Jugend Jesu suchen müssen, wenn dieselbe nicht bloß ein relatives Vorbild seyn soll, stets wichtige Frage. Zur Entscheidung dieser Frage glauben wir uns auf die Legitimation, welche Jesus nach vollendeter Jugend bei seiner Taufe erhielt, berufen zu können; die Erklärung des Vaters dabei: „das ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe,“ könnte wohl ohne vollständige Normalität der Jugend Jesu nicht denkbar seyn. Und in der That steht Jesus nicht nur mit jener Richtung seines Gemüths auf seinen himmlischen Vater, sondern auch mit seiner Unterthänigkeit unter seine Eltern, sowie mit seiner Stille und Zurückgezogenheit ganz einzig da. Er bildet gerade hiemit einen förmlichen Ausnahmefall von aller übrigen Jugend, welche immer irgendwie von Reizungen der Welt und der falschen Freiheit afficirt erscheint und nie jene stetige Richtung auf Gott darstellt, die, wie schon bemerkt, bei Jesu gerade durch die Richterwähnung B. 52. um so bestimmter hervorgehoben ist. So war denn Jesus von Jugend auf von den Sündern abgesondert, Ebr. 7, 26.

§. 21. Das heilige öffentliche Leben Jesu: a) der heilige Beginn desselben.

Diesen heiligen Beginn stellt uns die sogenannte Versuchungsgeschichte nicht bloß mit demjenigen dar, was vom Schlusse derselben als ihrem Culminationspunkt erzählt wird, sondern auch mit dem vorausgehenden 40-tägigen Aufenthalt in der Wüste. Wir würden uns von diesem Aufenthalt eine falsche Vorstellung machen, wenn wir Mark. 1, 13. Luk. 4, 1. 2. so deuteten, als habe auch dieser 40tägige Aufenthalt eine fortgesetzte Versuchung gebildet und keinen andern Zweck gehabt als solche Versuchung. Es nöthigt uns wenigstens Mark. 1, 13. nichts, zu erklären: Er war in der Wüste und wurde 40 Tage versucht; sondern wir können eben so wohl erklären: Er war 40 Tage in der Wüste, und wurde dabei versucht. Auch Luk. 4, 1. 2. läßt die gesichrtere Lesart („Er wurde in der Wüste umhergeführt — und festgehalten im Geiste“), die richtigere Erklärung zu. Wir haben demnach jene 40 Tage als die stille Vorbereitung Jesu zu Seinem bevorstehenden Amtsberuf anzusehen, die Er unter Fasten vornahm. Allerdings hatte auch hiebei schon Jesus Versuchungen zu bestehen, zunächst die Versuchung, die 40tägige ernste Vorbereitung (bei den Thieren unter Fasten) abzukürzen. Wenn Er nicht dem Trieb des Geistes folgte, der Ihn in die Wüste geführt hatte und daselbst festhielt, so konnte Er dieser Versuchung nachgeben. Aber eben darin, daß Jesus vielmehr jenem Trieb des Geistes folgte und zu dem großen, Ihm aufgetragenen Erlösersberuf die umfassendste (40 Tage) und ernsteste Vorbereitung (unter völliger Enthaltung von aller Speise, Luk. 4, 2.) wählte, eben darin zunächst zeigt sich der heilige Beginn Seines öffentlichen Lebens, welchen die Versuchungsgeschichte darstellt. Eben die Macht des Geistes insbesondere, vermöge der Sein Leib einem 40tägigen Fasten gewachsen war, (dessen wunderbare Fristung durch das Allmachtswort

Gottes Luk. 4, 4. Matth. 4, 4. übrigens zugleich anzunehmen ist,¹⁾ bekundet auch hier, welchen Heiligen Gottes wir vor uns haben. Auch ein Elia zwar wandelte in Kraft Einer Speise 40 Tage und 40 Nächte in der Wüste; aber doch ging eine leibliche Speisung voraus, die bei Jesu ganz wegfiel. So versenkte sich nun Jesus in diesen 40 Tagen mit Leib, Seele und Geist ganz in den Willen Seines Vaters, welchen Er zum Heil der Welt vollbringen sollte. Und nachdem dieß geschehen, nachdem Er sich in diesem Willen Seines Vaters so recht eigentlich festgesetzt hatte, war Er nicht nur der über Ihn kommenden Spitze der Versuchung gewachsen, sondern auch dem Erlösersberufe selbst, den Er nun vollbringen sollte. Satan hatte es nicht vermocht, dem Trieb des Geistes zuwider Jesum von der umfassenden, ernstesten Vorbereitung abzulenken, deren Er zu Seinem Berufe bedurfte. Nun wollte Satan Ihm die Möglichkeit, der Erlöser der Welt zu werden, abschneiden durch die Versuchung zur gotteswidrigen, selbstischen Anwendung der Gotteskräfte, in deren Besitz Jesus war. Hierzu benutzte er zunächst den Hunger, der sich bei Jesus regte, nachdem, in Folge der zu Ende gekommenen Vorbereitung, die göttliche Allmacht, welche Jesum während des 40tägigen Fastens erhalten hatte, zurücktrat und dem natürlichen Bedürfniß wieder sein Recht ließ. Aber eben auch hier noch sollte sich die Erhabenheit Jesu über das natürliche Bedürfniß in der Macht des Geistes, insbesondere aber der heilige Sinn zeigen, mit welchem allein Er von den Ihm verliehenen Gotteskräften Gebrauch zu machen gedachte. Eine selbstische Anwendung derselben zur Befriedigung sündlicher Ehrsucht wies Jesus ebenso bestimmt ab, und endlich auch den vorgehaltenen Reiz irdischen Besitzes unter der Bedingung der Hingebung an Satan. Man möchte denken, die Abweisung dieser Versuchungen, namentlich der letzten und dritten, habe gar zu wenig Schwierigkeit für

1) Vgl. Calwer Handbuch der Bibelerklärung.

Jesum gehabt, als daß sie als ein besonderes Moment Seiner sittlichen Entwicklung und heiligen Entschiedenheit könnte angeführt werden. Und man hat daher schon zu künstlicheren Deutungen dieser Versuchungen eine Zuflucht genommen, oder sie eben in die Gedanken Jesu selbst verlegen zu müssen geglaubt, als wäre Jesu selbst der Reiz vorgeschwebt, auf andere Weise der Messias zu werden, als der Trieb des Geistes und der Wille des Vaters Ihm sagte. Allein das Letztere stimmt weder mit dem Texte noch mit der Sündlosigkeit, die Er von Geburt aus hatte und die bereits das Resultat Seiner freien Entwicklung war. Auch der künstlicheren Deutungen jener Versuchungen bedarf es durchaus nicht. Denn wir geben die obige Voraussetzung zu, indem wir das Bestehen dieser letzten Spitze der Versuchung nicht als eine Aufgabe ansehen, die Jesu um Sein selbst willen, zu Seiner Erprobung vor Gott, sondern eben nur zu Seiner Erprobung gegenüber vom Satan, zu Seiner Rechtfertigung als dessen, dem der Messiasberuf gebühre, der desselben nicht unwürdig sei, übertragen war. Wir legen in Betreff dessen, was Jesus selbst zu bestehen hatte, in der That mehr Gewicht auf die der Spitze der Versuchung vorausgehenden 40 Tage, und verlegen in diese 40 Tage eben diejenige entscheidende Einigung des Willens Jesu mit dem Willen Seines himmlischen Vaters, vermöge welcher es Ihm leicht war, die letzte Versuchung zu überwinden, indem Er bereits zuvor alle ändern Möglichkeiten, die sich Ihm objektiv darboten, als Messias aufzutreten, so abgewiesen hatte, daß Sein Wille noch viel weniger durch Satan afficirt werden konnte. — Indem nun aber Jesus in Betreff Seines Messiasberufs sich so entschied, erprobte Er überhaupt die Heiligkeit und Gotteseinigkeit Seiner Gesinnung, Seines Willens, in welcher Er das Widerspiel war von der sündlichen Willensentscheidung unserer ersten Eltern bei gegebener Probe, und erwies sich zunächst dadurch (s. Röm. 5, 12 ff.) als der zweite Adam gegenüber vom ersten.

§. 22. Das heilige öffentliche Leben Jesu: b) die heilige Fortsetzung desselben.

Hat uns die Versuchungsgeschichte Jesu mehr die negative Seite der Heiligkeit Jesu gegenüber von den Versuchungen und mehr in Bezug auf Seine Amtsaufgabe vor Augen gestellt, so ist es nun¹⁾ beim öffentlichen Leben Jesu selbst die positive Seite Seiner Heiligkeit, es sind die gottmenschlichen Tugenden (vgl. 1 Petr. 2, 9. 2 Petr. 1, 3. 8. 1 Joh. 3, 7.), welche wir jetzt Gelegenheit haben an Ihm wahrzunehmen. Zwei dieser Tugenden, die an Ihm als einem lebendigen Spiegel zu sehen waren, legt uns Jesus selbst zur Nachahmung vor Matth. 11, 29., Seine Sanftmuth und herzliche Demuth. Vermöge dieser letztern suchte Er in Seiner Beziehung zu Gott niemals Seine eigene Ehre Joh. 5, 41. 8, 50., sondern die Ehre deß, der Ihn gesandt hatte, suchte daher auch niemals einen fleischlichen Anhang, so leicht es Ihm gewesen wäre von Anfang an (Joh. 2, 24.) und jederzeit (Joh. 6, 26.), einen solchen zu gewinnen. In Seinen Beziehungen zum Nebenmenschen aber übte Er vermöge derselben Demuth die tiefste Herablassung, trug Knechtsgestalt, aß mit Zöllnern und Sündern, wusch Seinen Jüngern die Füße. Auch findet eben mit Bezug auf diese Seine Demuth, zugleich aber auch mit Beziehung auf Seine Sanftmuth, der Evangelist Matth. 12, 19. 20. das Wort des Jesaja 42, 2. 3. bei Ihm erfüllt. Nicht bloß Seine sanfte Art aufzutreten überhaupt, sondern auch Seine Milde und Herablassung zum Geringen, sowie Sein Fernseyn von allem Gebrauch derjenigen Mittel, wodurch sonst Mancher Aufsehen zu erregen sucht (indem er Lärmen von sich macht), ist hier gerühmt. Diese Sanftmuth und Demuth stand im Geleit einer das Verlorne suchenden Liebe, vermöge welcher Er alle Seine

1) Vgl. Luk. 4, 13.: „nach der Versuchungsgeschichte wich der Teufel von Jesu auf eine bestimmte Zeit.“

Kräfte dem Wohl des Nebenmenschen widmete (Apostelg. 10, 38.), und schon in Seinem Thun und Wirken (Matth. 8, 17.) die Last der sündigen Menschheit trug — in einem solchen Grade, daß Seine Angehörigen einst (Mark. 3, 21.) befürchteten, Er komme von Sinnen (vgl. B. 20.). Insbesondere umfaßte Er auch Seinen Jüngerkreis mit einer — zumal im Tragen — wunderbaren Liebe (Joh. 13, 1. 14, 9. 13.), die sich bis auf den Verräther hinaus erstreckte. Dieser Liebe zu den Freunden ging zur Seite eine Feindesliebe, von der er zwar hauptsächlich in Seinem Leiden und Sterben die Hauptprobe gab, die Er aber schon bei dem feindlichen Widerstand oder der gleichgiltigen Verachtung, auf welche Er von Anfang an stieß, durch sanftes Tragen und Ueberwinden von beidem (wenn nicht gerade Sein königlich-richtendes Wort und Verfahren am Plage war, wie öfters gegenüber den heuchlerischen Pharisäern und Schriftgelehrten) an den Tag legte. Zugleich zeigte Er eine Wahrheitsliebe, vermöge welcher (1 Petr. 2, 22.) auch nicht Ein falsches Wörtlein (ein Wort des Trugs) in Seinem Munde erfunden ward. Dieß gilt sowohl von Seinem Verkehr mit den Menschen im Allgemeinen, als von der Ausübung Seines prophetischen oder Lehrberufs, in welcher Er nur die Wahrheit redete, wie Er sie von Seinem Vater gehört hatte, Joh. 8, 26. 12, 49. 50. vgl. 7, 16. 14, 10. Eben dieß leitet uns auf den treuen Gehorsam, welchen Jesus während Seines ganzen irdischen Wandels Seinem himmlischen Vater leistete. Er trat Seinen Beruf an, ungeachtet Er (Joh. 2, 19.) von Anfang an wußte, was es für einen Ausgang mit Ihm nehmen werde — in Folge der Feindschaft und des Widerstandes, die Ihm bald entgegen traten. Trotz dieser Erfahrungen setzte Er, Seinem Vater vertrauend,¹⁾ Seine Wirksamkeit fort, so lange es Tag (Joh. 5, 17. 9, 4.), bis Seine Stunde gekommen war.

1) Denn auch Christus mußte Sein Reich im Glauben bauen, Ebr. 2, 13. Jes. 8, 17.

Luk. 13, 32. 33. Er war (Jes. 50, 5.) nicht ungehorsam, und ging nicht zurücke. Es war jederzeit Seine Speise, zu thun den Willen Seines Vaters (Joh. 4, 32—34. vgl. 8, 27.), und so that Er auch im Speziellen nichts Anderes, als was dem Willen Seines Vaters gemäß war (Joh. 2, 4. 5, 19 ff.), und wählte von diesem Gesichtspunkte aus selbst den Ort Seiner Wirksamkeit (Matth. 4, 13. 14.). Gleichwie Er sich Jünger heranzog, so hörte auch Er gleich einem Jünger Jes. 50, 4., und ließ sich alle Morgen das Ohr wecken, wie Er auch für diesen Zweck Nächte im Gebet zubrachte oder sich sonst in die Stille zurückzog.

Diese treue Ausübung Seines Ihm vom Vater auf Erden übertragenen Berufs ist ein Hauptgesichtspunkt, von welchem auch das sogenannte prophetische Amt Jesu aufzufassen ist. Es ist nicht bloß die Materie dieses Berufs, das, was Jesus dabei that und verkündigte, — was bei jenem Amte in Betracht kommt (— wie überhaupt das prophetische Amt Jesu im Verhältniß zu Seinem hohepriesterlichen und königlichen das untergeordnete ist¹⁾ —), sondern auch die Art und Weise, wie Jesus Seinen Lehrberuf ausrichtete, nämlich eben jene Treue gegen das Wort und den Willen Seines himmlischen Vaters. Vieles von dem, was zum prophetischen Amt Jesu gehörte, konnte auch von einem andern Knechte Gottes ausgerichtet werden; aber in der Art und Weise, wie Jesus wirkte auf Erden, in der Treue der Verkündigung der Wahrheit steht Er einzig da: Ebr. 2, 12. vgl. Ps. 40, 11. 22, 26. 116, 18.

So finden wir denn im öffentlichen Leben Jesu jene Liebe zu Gott über Alles, die allezeit thut, was Gott gefällig, und zum Nächsten, die dem Nächsten nicht nur nichts Böses thut, sondern des ganzen Gesetzes Erfüllung ist. Wir finden ein heiliges Leben, das nur im Dienst Gottes und des Nächsten steht. Und es ist daher constante Anschauung nicht nur Seiner Jünger und Apostel,

1) Nur der Rationalist hat eine andere Anschauung.

in Ihm den Heiligen und Gerechten, den Sündlosen zu sehen, Ebr. 7, 26., 2 Kor. 5, 21., Apostg. 3, 14., 1 Petr. 3, 18., 1 Joh. 2, 1. 2. 29., vgl. Jes. 53, 11., Sach. 9, 9., sondern auch Seine Feinde konnten Ihn keiner Sünde zeihen Joh. 8, 46. Was man dießfalls schon als Ausnahme hat erheben wollen, ist zu unbedeutend, als daß es in einer Glaubenslehre nur zu erwähnen wäre.¹⁾ Dagegen wüßten wir sonst kein ähnliches Leben und Wirken: alles andere hat Flecken, die von der Selbstsucht gegenüber von Gott und den Menschen herrühren: im Leben Jesu allein finden wir keine solche Flecken, sondern vielmehr eine völlige Selbstaufopferung für Gottes Zwecke und des Nächsten Wohl. Dieß leitet uns auf das heilige Leiden und Sterben Jesu.

§. 23. Das heilige Leiden und Sterben Jesu.

Es ist zuerst die heilige Leidenswilligkeit Jesu, die wir in's Auge zu fassen haben, hauptsächlich repräsentirt theils durch Seinen letzten Gang nach Jerusalem, theils durch die Scene am Delberg. Es ist zwar neuerdings unter den Theologen in Gang gekommen, von einer äußern und in sofern (bei der moralischen Beschaffenheit Jesu) auch innern Nothwendigkeit zu reden, mit welcher sich Jesu die Hingabe in's Leiden und Sterben aufgedrungen habe. Allein, so gut als Jesus auf mehreren Rückzügen bis und nach Galiläa der Gewalt Seiner Feinde bis auf eine bestimmte Zeit sich entziehen konnte, ebenso gut konnte Er sich ihnen auch überhaupt entziehen, was Er noch im Moment Seiner Gefangennehmung bewies. Es lag für Ihn auch zunächst keinerlei Nothwendigkeit vor, wie es die Rationalisten und Halbrationalisten ansehen und darstellen, — Seine Lehre mit Seinem Tode zu be-

1) Es betrifft hauptsächlich gewisse Redensarten Jesu gegenüber von den Pharisäern, Schriftgelehrten und Herodes, sowie die Stellung, in welche Er sich zu seiner Mutter setzte.

siegeln. Uebergab Er sich in die Gewalt Seiner Feinde, so lag allerdings die äußere Nothwendigkeit Seines Leidens und Sterbens vor.¹⁾ Aber jene Uebergabe selbst geschah freiwillig, Joh. 10, 17. 18., geschah, um die Schrift, um den Rathschluß des Vaters zur Erlösung der Welt zu erfüllen, Matth. 26, 54. 56. vgl. Joh. 18, 11. Man hat bei dieser Auffassung des Leidens und Sterbens Jesu gemeint, der Schwierigkeit nicht entgehen zu können, daß man auf Jesum das Verbrechen des Selbstmords lege. Allein so gewiß ein solcher vorliegt, wenn ich ohne und gegen den Willen Gottes und ohne höhere Zwecke, wie z. B. für das Wohl des Nächsten, mein Leben opfere, so wenig findet er Statt, wenn das Eben- genannte, wie bei Jesu, zutrifft. Im Gegentheil, uns im Interesse des Nächsten aufzuopfern, selbst unser Leben, ist auch uns, nach dem Vorgang Jesu, zur sittlichen Pflicht gemacht 1 Joh. 3, 16., 4, 9—11., vgl. Joh. 13, 34., und von einem Selbstmord ist in diesem Fall überall keine Spur, so wenig als Abraham ein Mörder seines Sohnes war, als er ihn auf Befehl Gottes schlachten wollte. Es müßte also nur die Wirklichkeit und Gewißheit göttlichen Willens in solchen Fällen und auch bei Christo in Anspruch genommen werden, was freilich für den Rationalisten, der den unmittelbaren Verkehr zwischen der unsichtbaren und sichtbaren Welt leugnet, keine Möglichkeit ist, wovon wir aber in der That bei Christo das Gegentheil wissen. Reicht doch auch bei uns, wenn die Pflicht, das Leben für den Nächsten oder Gottes Zwecke hinzugeben, auf keinem positiven speziellen Gebot Gottes beruhte, reicht doch dann das allgemeine Gebot der Nächstenliebe (bei der Mission der Befehl Christi: gehet aus 2c.) in Verbindung mit gegebenen Umständen hin, um eine solche sittliche Pflicht zu begrün-

1) Erst als Er gefangen vor dem hohen Rathe stand, zog Ihm Sein gut Bekenntniß von sich das Urtheil der Gotteslästerung und sofort das Todesurtheil zu, das aber zuvor über Ihn beschlossen war.

den. Eine derartige allgemeine Motivirung, Sein Leben zu opfern, können wir nun allerdings nebenher auch bei Christo annehmen. Nämlich Jesus konnte freilich Sein Leben nicht unthätig beschließen, so, daß Er deshalb Seinen Feinden keine Ursach zur Feindschaft mehr gegeben hätte. Namentlich rief Ihn Sein Auftrag, dem ganzen Volk, auch in Jerusalem, die Wahrheit, und schließlich und zum letztenmal zu sagen (s. Joh. 12, 35. 36. 44—50.), zum letzten Osterfest nach Jerusalem, in welchem Fall die schließliche Katastrophe, die es mit Ihm gab, unvermeidlich war, wenn anders zugleich der böse Wille eines Verräthers, sowie die Obersten des Volks einander in die Hände arbeiteten. Immerhin aber konnte sich Jesus, der sich nach Joh. 12, 37. verbarg, auch so noch den Nachstellungen Seiner Feinde entziehen. Unter keinen Umständen liegt hier ein unheiliger Selbstmord, sondern die allerheiligste Selbstaufopferung in den höchsten göttlichen und menschlichen Interessen vor. Daher Ebr. 9, 14.: „Er hat sich durch den heiligen Geist Gott geopfert.“

Die Willigkeit Jesu hiez zu insbesondere noch dar in der Scene zu Gethsemane, sowie in der darauf folgenden Gefangennahme Jesu.¹⁾ Nicht als ob jene Willigkeit ohne allen Schauer von Fleisch und Blut Statt gefunden hätte, oder Jesus durch diese Schauer Seiner menschlichen Natur sich nicht hätte bewegen finden können, um Verschonung mit dem Leidenskelch, wenn es des Vaters Wille wäre, zu bitten. Im Gegentheil, Ebr. 5, 7., Jesus hat in den Tagen Seines Fleisches Gebet und Flehen mit starkem Geschrei und Thränen geopfert zu dem, der Ihn vom Tode konnte aushelfen, — und es ist bemerkenswerth, daß Jesus, so willig und muthig Er Seinen Leidensgang selbst angetreten hatte,

1) Wenn Andere in dieser Scene einen Kampf Jesu mit dem Reich der Finsterniß erblicken, so hat diese Betrachtungsweise auch ihr Recht, sofern gerade in einem solchen Kampf sich die Willigkeit Jesu zu bewähren haben konnte.

nun, da das Leiden selbst näher gerückt war, doch, im natürlichen Grauen davor,¹⁾ im Falle der Möglichkeit um Enthebung bat. Da indeß diese Möglichkeit nicht zur Wirklichkeit werden konnte, so war Jesus in Folge jenes Gebetskampfs in Gethsemane (Ebr. 5, 7. am Schlusse wörtlich) wenigstens von der Zaghaftigkeit erhört, von dieser durch Gottes Gnade befreit; es war sein Gebet wenigstens so weit erhört, daß Er neu gestärkt sein eigentliches Leiden antreten konnte, wobei aber nach Ebr. 5, 8. immer noch sein Gehorsam sich zu bewähren hatte und bewährte: vgl. dazu noch 1 Petr. 2, 21 ff., 1, 19., Jes. 53, 7. Indesß ist diese Leidenswilligkeit Christi und der im Leiden selbst bewiesene Gehorsam Christi überhaupt nur die Eine Seite, von welcher aus wir Sein Leiden und Sterben in's Auge zu fassen haben. Sein Leiden selbst kommt ebenso sehr in Betracht und zwar nicht bloß als ein gewöhnliches menschliches Leiden, sondern als gottmenschliches (wie nach obiger Erörterung auch Sein Gehorsam nicht bloß als menschlicher, sondern als gottmenschlicher aufzufassen war). Von dieser Seite können wir freilich das Leiden und Sterben Christi erst recht kennen lernen, wenn wir im Tode Christi unsere Erlösung finden 1 Petr. 1, 18. 19., wenn wir Sein Leiden insbesondere als Veröhnungs-Leiden und Seinen Tod als Veröhnungs-Tod auffassen. Erst damit schließen sich uns die Tiefen des Leidens Jesu recht auf, wiewohl wir auch dann sie mehr nur ahnen, und eigentliche Vorstellung und Sprache dafür fehlt, da, wie gesagt, es uns in jener Bedeutung besonders auch als gottmenschliches offenbar wird. Andere wollen zwar auch, wenn sie den Tod Christi als Veröhnungs-Tod auffassen, nur bei dem darin bewiesenen Gehorsam stehen bleiben, und das Lei-

1) Es könnte sich fragen, ob dieß durch Seine reine menschliche Natur erhöht oder vermindert wurde. Sofern das böse Gewissen des Leidens Stachel ist, mußte das Letztere Statt finden: sofern aber das Sünden-Leiden in direktem Widerspruch mit einer reinen Natur steht, das Erstere,

den und der Tod selbst kommt dann nicht so sehr in Betracht. Wir werden aber finden, daß wir der Schrift dabei nicht ganz gerecht werden.

§. 24. Die durch das heilige Leben und Leiden Christi gestiftete Erlösung und Versöhnung. Die göttliche Liebe in diesem Werke.

Eine hohe Bedeutung müßte und könnte das heilige Leben, Leiden und Sterben Christi freilich auch dann haben, wenn es kein gottmenschliches gewesen wäre. Irgend ein Erfolg für das Verhältniß der Menschen zu Gott ließe sich auch dann davon ableiten, wenn z. B. Christus überhaupt nur als zweiter Adam dastände. Aber jedenfalls steht der Erfolg viel großartiger da unter der gesetzten Bedingung. Der Erfolg ist die Versöhnung und Erlösung der Menschheit. Auf welche Weise? — Das ist selbst zwischen Gläubigen eine große Frage, deren Schwierigkeit indeß doch wohl der einfältigen Schriftbetrachtung weichen muß.

Zunächst ist zuzugeben, und es dient (Röm. 5, 8.) zum höchsten Preise Gottes, daß die Versöhnung und Erlösung durch Christum ursprünglich von der Liebe Gottes abgeleitet wird, Röm. 5, 10., Joh. 3, 16. und 1 Joh. 4, 9. 10., Eph. 1, 6., Kol. 1, 19. 20.,¹⁾ oder von der Menschenfreundlichkeit und Barmherzigkeit Gottes Tit. 3, 4., die Grund oder Folge seiner Barmherzigkeit ist, vergl. Eph. 2, 4., Tit. 3, 5. Wenn wir nach Tit. 2, 11., Eph. 2, 5. 8. den Ausdruck brauchten: von der heilsamen Gnade Gottes gehe das Werk der Erlösung aus, so würden wir doch bereits die Vermittlung einschließen, durch welche jene Liebe, die den Sohn sandte, im Werk der Erlösung hindurchgieng. Gnade, sagt Einer, ist schon die durch eine Hemmung durchgebrochene Liebe. Eine solche Liebe ist die Liebe Gottes allerdings auch schon,

1) Ob wir auch 2 Kor. 5, 19. hieher zu rechnen haben, wird sich unten herausstellen.

sofern sie die Initiative zur Erlösung ergriff, aber doch vorzugsweise, nachdem die Erlösung selbst geschehen. Wenn wir aber auf den allerersten und tiefsten Ursprung der Erlösung zurückgehen, so müssen wir die Liebe Gottes preisen, wie wir's gefunden haben. Und es könnte nun um so mehr erscheinen, wir haben das ganze Werk der Erlösung bloß als eine Veranstaltung der Liebe Gottes anzusehen, als wir schon oben (Kap. 1. §. 8.) fanden, daß der Rathschluß Gottes in Christo ewig ist, folglich Gott von Ewigkeit her mit dem gefallenem Menschengeschlecht ausgeöhnt erscheint. Von hier aus lassen sich dann diejenigen Erlösungs-Theorieen begreifen, bei welchen eben die ganze Erlösung nur als Erlösung, d. h. als eine durch Gottes Liebe (Gnade) veranstaltete Heiligungs-, sittliche Erneuerungsanstalt begriffen, oder der Gerechtigkeit Gottes zwar auch noch Spielraum gelassen wird, aber nur so, daß Christus im Wege des Gehorsams die Vollmacht, die Menschen zu beseligen, wie Er sie nun im Himmel durch Wiedergeburt und Erneuerung der Menschen übt, sich erwerben mußte. Bei solchen Erlösungstheorieen, die dann meist zugleich noch das mystische Gewand anziehen, indem die Erlangung jener Heiligungskräfte, die in Christo liegen, als durch unsere Vereinigung mit ihm bedingt dargestellt wird, kann man füglich das ganze Werk der Erlösung, was Motiv und Modus betrifft, bloß aus der heiligen Liebe Gottes, wie man sie sich auf soliderem Standpunkt jedenfalls denkt, ableiten. Die Versöhnung wird aber dann bloß als subjektive, d. h. nicht als Versöhnung Gottes mit den Menschen, sondern als ein Sichversöhnenlassen des Menschen (mit Gott) aufgefaßt. Die ganze neuere Theologie, auch schon längst einzelne theologische Branchen unter den Gläubigen selbst, z. B. Hasenkamp, Menken, Stier, Bähr, neigen jener Auffassung der Erlösung zu. Andere legen sich von demselben Standpunkt aus ihre Erlösungstheorie anders zurecht (vgl. Kap. 1. §. 1).¹⁾

1) Namentlich wollte der Arminianer Grotius wenigstens den

Jedenfalls glaubt man dabei, die alte Anselmische oder protestantisch = orthodoxe Erlösungstheorie beseitigen zu können, und mancher Theolog thut sich viel darauf zu gut, daß er jener alten Versöhnungstheorie als einer juridischen seine mystische Heiligungstheorie entgegenstellt.

§. 25. Fortsetzung. Der göttliche Ernst in diesem Werke.

Wenn wir nun auch das Bisherige, wonach die Erlösung in Christo von der Liebe Gottes ausgieng, zunächst anerkennen, und auch zugeben, daß in der Anselmischen Theorie¹⁾ die Liebe Gottes gegen die Gerechtigkeit Gottes etwas zu kurz kam, indem die Liebe ganz nur auf den Sohn übertragen wird — so ist dieß doch nur die Eine Seite der Sache.

Offenbar aber redet die heil. Schrift auch von einem Zorne und Fluche Gottes, worunter der Sünder liegt und, wenn er nicht an Christum glaubt, liegen bleibt, Eph. 2, 1., Joh. 3, 36., redet von einer richterlichen Gerechtigkeit, welche sich über dem Sünder offenbart und offenbaren muß (Röm. 1, 18. Röm. 2.), wie denn gleich nach dem Fall die richterliche Gerechtigkeit Gottes eintrat und die Menschen dem Tod überlieferte und am Tage des Gerichts sich an Gottlosen und Ungläubigen die vergeltende Gerechtigkeit Gottes vollständig erweisen wird.

Hieraus folgt jedenfalls so viel, daß der ewige Liebesrathschluß Gottes in Christo über die gefallene Welt die wirkliche Execution des Strafübels, das die Sünde, den Normen der Gerechtigkeit und des göttlichen Mißfallens an der Sünde gemäß, verdient, weder aufhob, noch aufhebt. Man müßte nun nur dieß Strafübel, sowohl das gleich nach dem Sündenfall gesetzte, als das

Zorn Gottes im Werke der Erlösung beseitigt wissen und blos noch der Gerechtigkeit Gottes Raum geben.

1) Von der protestantisch-orthodoxen Ansicht gilt es jedenfalls weniger.

noch für den Tag des Gerichts bevorstehende bloß vom educatorischen Gesichtspunkt (vom Gesichtspunkt der Zwecke göttlicher Erziehung) auffassen, wie denn auch Manche den Tod, womit den ersten Menschen für den Fall ihres Ungehorsams gedroht war, bloß als geistlichen Tod ansehen, wie er sich unmittelbar als Folge der Abwendung von Gott ergab. Dann wäre es stets die Liebe, die Alles ordnet.

Raum wird sich hierzu entschließen können, wer der Schrift vollständig gerecht werden will. Man könnte indeß auch, falls man bei jener Auffassung der Erlösung als einem Werk nur der Liebe Gottes — oder ob zwar auch Seiner heiligen Liebe, doch nur im weitesten Sinne des Wortes stehen bleiben will, noch einen andern Ausweg wählen und, falls auch vor Christo die richterliche Gerechtigkeit Gottes sich erwies, und an allen noch nicht gläubig Gewordenen sich stets erweist, die Liebe Gottes in Christo als eine durch solche Hemmungen durchgebrochene anzusehen, ohne daß deswegen die Erlösung selbst als eine die Normen der Gerechtigkeit einhaltende müßte betrachtet werden.¹⁾

Nun hat aber eben dieser Verlauf der Erlösung nach Normen der Gerechtigkeit laut der Schrift in allewege Statt gefunden. Schon im A. Test. steht als Axiom da Jes. 1, 27., vgl. Jes. 40, 2.: Zion muß durch Recht erlöst werden, und die Verlobung Gottes mit Seinem Volke soll nach Hos. 2, 19. 20. ebenso in Gerechtigkeit und Gericht, als Gnade und Barmherzigkeit vor sich gehen. Aus Röm. 3, 25. 26. kann der Begriff der richterlichen Gerechtigkeit, der in der Erlösung waltete, auf keine Weise entfernt werden (s. unten), und Röm. 5, 9. deutet darauf hin, daß sie auch eine Erlösung vom Zorne Gottes war, vgl. Eph. 2, 1 ff. Joh. 3, 36. Wenn demnach die Erlösung zunächst und ursprünglich aus der Liebe Gottes abgeleitet wird und

1) Wie es alle diejenigen ansehen, welche die Erlösung bloß als Heiligungsanstalt betrachten.

es wirklich auch zunächst die Liebe Gottes war, welche sich in der Sendung und der Dahingabe des Sohnes zum Heil der Welt erwies, so müssen wir an diese erste Anschauung der Sache sogleich die andere anreihen, daß jene Liebe in ihrer Erweisung gegen die Menschen zugleich durch die Dahingabe des Sohnes bedingt war, wie wir oben schon an der Menschwerdung Christi diese beiderlei Seiten der Sache erkannten. Diese doppelte Anschauung läßt sich ganz wohl vereinigen. Schwieriger scheint es, ein eigentliches Walten göttlicher Gerechtigkeit (mit Bezug auf die Sünde) und namentlich auch energischen göttlichen Mißfallens an der Sünde im Werke der Erlösung zu erblicken. Da wir bereits sahen, daß der Liebesrathschluß Gottes in Christo ein ewiger war, so scheint ja Gott a priori versöhnt. Aber, wenn man dabei die Gerechtigkeit Gottes und die Erweisung Seines Mißfallens an der Sünde vom Werk der Erlösung ausschließen will, so übersieht man, daß jener Rathschluß der Liebe eben nur in Christo gefaßt war, und die ganze, auch richterliche Art der Erlösung nicht aus-, sondern einschloß. Daher schloß dieser Rathschluß auch nicht aus, daß Gott nach dem Fall über den Menschen zunächst Seine richterliche Gerechtigkeit walten ließ (Röm. 1, 18.), wie namentlich auch bei der Sündfluth zum Vorschein kam.

Er schloß — analog dem — auch nicht aus, sondern ein, daß die Gerechtigkeit Gottes im Gegensatz gegen die im Alten Bund im Ganzen doch waltende Geduld und Uebersetzung der Sünde (Röm. 3, 25.)¹⁾ im Werke der Erlösung ihre Befriedigung fand. Ja selbst der Zorn, d. h. das energische Mißfallen Gottes an der Sünde mußte sich einmal erweisen, so gewiß Gottes Liebe eine Liebe zu sich selbst als dem absolut Guten ist. Denn der Zorn Gottes gegen den Sünder ist nur die Rehrseite von dieser Liebe Gottes zu sich selbst als dem Absolutguten. Diese persönliche Stellung Gottes gegen den

1) Die über den Sünder dort verhängten Strafen sind zunächst nur zeitliche.

Sünder hinderte nun zwar nicht, daß Gott bei der Wiederherstellung des Verhältnisses zwischen Ihm und den Menschen die Initiative ergriff: denn (Martensen) der Zorn Gottes ist Betrübniß im heil. Geist der Liebe und geht so über in Barmherzigkeit: vgl. was wir im ersten Bändchen der Dogmatik von der Identität des Ursprungs der Liebe und des Zornes Gottes aus der Feuernatur Gottes sagten. Aber desungeachtet mußte Gott jenes Mißfallen und Seine Gerechtigkeit auf eine der Größe der Sünde entsprechenden Weise kund geben, und wenn dieß den Sünder nicht treffen, wenn er gerettet werden sollte, im Werke der Erlösung.

§. 26. Das heilige Leben und Leiden Christi als unterschiedliche Faktoren in diesem Werke (der Versöhnung).

Das Bisherige hat uns das Verständniß dessen angebahnt, was wir nun im Folgenden über die durch das heilige Leben, Leiden und Sterben Christi zu Stande gekommene Erlösung und Versöhnung zu sagen haben. Da man dabei protestantisch-orthodoxer Seits einen Unterschied macht zwischen dem thätigen und leidenden Gehorsam Christi, und auch nach unserer Darstellung sowohl im heiligen Leben, als Leiden und Sterben Christi unsere Versöhnung und Erlösung begründet ist, diese Unterscheidung aber andererseits bestritten wird, so haben wir uns zunächst über den Unterschied dieser Faktoren in der Erlösung zu erklären. Wir geben dabei zu, daß an sich zwischen dem thätigen und leidenden Gehorsam Christi, sofern wir gerade von Gehorsam reden, kein Unterschied ist. Es ist derselbe Gehorsam, der sich im Thun, und der sich im Leiden erweist. Es wird auch Phil. 2, 8. kein Unterschied gemacht. Immerhin mag dabei zugleich zugestanden werden, daß Manchem der Gehorsam im Leiden schwerer ist als im Thun, und auch Phil. 2, 8. scheint doch eine Steigerung der Art vorzu-

liegen, wie denn auch diejenige Theologie, welche die Leistungen Christi zu unserer Erlösung bloß von Seiten seines Gehorsams auffaßt, doch im Leiden Christi die Spitze dieses Gehorsams findet. Im Wesentlichen ist's aber allerdings derselbe Gehorsam, wie denn auch beim thätigen Gehorsam Christi allerlei Leidentliches mitunterlief, und das Leiden und Sterben Christi andererseits auch Seine größte That war. Würden wir also die gesammte Leistung Christi zu unserer Erlösung und Versöhnung bloß unter den Begriff des Gehorsams subsumiren, so hätten wir auch in Seinen Leistungen hiezu im Leben und Leiden keinen wesentlichen Unterschied. Allein eben das Vorausgesetzte können wir nicht richtig finden. Die Schrift faßt, wie wir schon darauf hinwiesen, das Leiden Christi nicht bloß vom Gesichtspunkt des darin bewiesenen Gehorsams auf, vielmehr erscheint beim Leiden Christi der darin bewiesene Gehorsam, sowie auch aller vorausgehende Gehorsam hauptsächlich nur als *conditio sine qua non* sowohl der Möglichkeit, als der Gültigkeit. S. z. B. 1 Petri 2, 21—24 und Jes. 53. Daneben wird dem Leiden Christi als solchem eine eigenthümliche Deutung zugeschrieben, was wir hernach erörtern werden. Wiederum ist aber auch dem Gehorsam Christi in der Schrift selbstständige Bedeutung gegeben, d. h. er wird nicht bloß als die Bedingung der Möglichkeit und Gültigkeit Seines Leidens und Sterbens, sondern auch an und für sich betrachtet. Es würde ja sonst auch Sein heiliges Leben allzusehr zurücktreten gegen Sein Leiden und Sterben. Und eben während dieses Seines heiligen Lebens hat Sein Gehorsam offenbar mehr seine selbstständige Bedeutung. Und so reden wir nun von einer Erlösung und Versöhnung sowohl durch das heilige Leben, als durch das heilige Leiden und Sterben Christi, und haben dort eben mehr Seinen Gehorsam, hier Sein Leiden an sich selbst im Auge. Wir schließen damit, wenn wir von den Wirkungen des Gehorsams Christi zu unserer Versöhnung reden, natürlich

den von Christo auch in Seinem Leiden und Sterben bewiesenen Gehorsam um so weniger aus, als, wie schon bemerkt, umgekehrt auch mit dem in Seinem Leben bewiesenen Gehorsam manches Leiden (s. z. B. Matth. 8, 14—17. und Jes. 50, 5. 7.) verbunden war. Aber der Unterschied ist: das eine Mal sehen wir auf den Gehorsam als solchen, das andere Mal auf das Leiden als solches. Ob dieß erlaubt, und welche Bedeutung auch das zweite hat, muß sich eben zeigen. Uebrigens tritt der Unterschied der beiden genannten Faktoren hauptsächlich mit Beziehung auf die Versöhnung ein. Mit Rücksicht auf die Erlösung (von der Sündenmacht) werden wir ihn in den Hintergrund treten sehen.

§. 27. Der heilige Gehorsam Christi in seiner Bedeutung für unsere Versöhnung, zunächst in objectiver Hinsicht.

Es ist nicht zu bestreiten, daß mit Rücksicht auf die Wiederherstellung unseres richtigen Verhältnisses zu Gott, — was (s. hernach) die allgemeine Bedeutung des Wortes Versöhnung ist, — schon auf den Gehorsam Christi als solchen in der Schrift Nachdruck gelegt wird. Eine Hauptstelle ist Röm. 5, 12 ff. Das Wort Versöhnung ist zwar hier nicht gebraucht, um die Wirkung des im Gegensatz gegen die Uebertretung des ersten Adams gerühmten Gehorsams beim zweiten Adam zu bezeichnen. Aber die Einsetzung vieler Einzelnen in den Stand der Gerechtigkeit durch Christi Gehorsam, welche dort B. 19. gerühmt ist, setzt jedenfalls einen Gesammtakt unserer Rechtfertigung durch den Gehorsam Christi voraus. Dieser Gesammtakt ist nicht nur B. 18. durch die eigenthümliche Construction für jeden Philologen angedeutet, sondern auch im ganzen Abschnitt hervorge stellt, so oft von der Gabe der Gerechtigkeit und des Lebens, die dem Einzelnen widerfährt, noch unterschieden ist die Gnade, welche jene Gabe zumittelt, so B. 17., so auch B. 16. (wörtlich statt Gabe) am Schlusse, so

ganz besonders B. 15, wo jene objective Gnade genau unterschieden ist von der (subjectiven) Gabe (der Gerechtigkeit und des Lebens B. 17., beides zusammen B. 18.), welche durch die Gnade dem Einzelnen widerfährt. Es liegt also diesem biblischen Abschnitt Röm. 5, 12. ff. offenbar die Ansicht zu Grunde, daß der Gehorsam Christi vermittelt des göttlichen Wohlgefallens an Ihm und durch Ihn an uns zunächst ein objectives, neues Verhältniß zwischen uns und Gott begründete, das sodann die Herstellung des richtigen Verhältnisses für das einzelne Subject ermöglichte.¹⁾ Auch die Stelle Eph. 1, 6.: „Gott hat uns angenehm gemacht in dem Geliebten“, dürfte wohl zunächst allgemeinere Bedeutung, nicht eine specielle auf die Epheser haben, und da zugleich aller Grund vorliegt, B. 7. nicht als hinzutretende Erklärung zu B. 6., sondern als Fortsetzung zu betrachten, so ist demnach im Unterschied von der B. 7. angegebenen Wirkung des Blutes Christi, B. 6. zunächst die Segensfrucht Seines heiligen Lebens zu finden. Und es ist also in dieser Stelle die Wiederherstellung unseres Verhältnisses in Gott durch das, was an Christo Ihm angenehm war, d. h. durch Sein heiliges Leben, gerühmt. Denn auch Gal. 4, 4. begreift das, „unter das Gesetz gethan“, das dort von Christo prädicirt, und woron dort zunächst als objective Wirkung unsere Loskaufung vom Gesetz (mit der weitem subjectiven Wirkung des Empfangens der Kindschaft) bezeichnet ist, nicht bloß das Gethanseyn unter den Fluch des Gesetzes (vgl. 3, 13.), sondern auch unter die Verpflichtungen des Gesetzes (vgl. 4, 3.), und dem Sinne nach zugleich die Erfüllung derselben als ein Stück des Gehorsams Christi in sich, welchem eine die Scheidewand zwischen uns und Gott aufhebende Wirkung zukommt. Diese unsere Ansicht von der durch Christi Gehorsam und heiliges Leben im Allgemeinen bewirkten Wiederherstellung eines solchen Ver-

1) Vgl. die Lehre von der Rechtfertigung.

hältnisses zwischen uns und Gott, darin die Menschheit wieder ein Gegenstand göttlichen Wohlgefallens werde, wird wenigstens, was den Faktor selbst betrifft, auch durch die Erklärungen Gottes über Jesum bei Seiner Taufe und Verklärung (womit sich eben Jes. 42, 1. ff. erfüllte, vgl. auch alle andern Stellen des alten Testaments, worin Jesus als Gerechter dargestellt ist, Jes. 11, 1 ff., Jerem. 22, 6. 33, 16. Sachar. 9, 9.) bestätigt; ebenso liegt aber auch die angegebene Wirkung für uns — zunächst in jenem allgemeinen Sinn — im Lobgesang der Engel bei Christi Geburt ausgesprochen: „an den Menschen (nun) ein Wohlgefallen“; dieser Lobpreis war ja doch nicht bloß durch die Geburt Christi, sondern auch durch das ganze folgende heilige Leben Jesu motivirt.

§. 28. Fortsetzung.

Wir wissen es hienach nicht anders anzusehen, als daß nächst der Menschwerdung Christi selbst (s. oben) (noch vor dem heiligen Schlußakt des Lebens Jesu im Leiden und Sterben) zunächst Sein heiliges Leben es war, was ein neues Verhältniß zwischen Gott und den Menschen, d. h. ein Verhältniß der Versöhnung begründete, wobei der Satz Röm. 8, 8.: „die fleischlich sind, mögen Gott nicht gefallen“, noch zur weiteren Bestätigung dient, daß mit jenem neuen Verhältniß auch auf Seiten Gottes sowohl in Seiner Anschauung bezüglich der Menschheit, als in Seinem Verhalten gegen sie — sich etwas ändern mußte. So können wir es nur für eine unbiblische Neuerung ansehen, daß ein protestantischer Theolog im vorigen Jahrhundert anfang, dem Gehorsam Christi seine selbstständige Bedeutung¹⁾ zu nehmen und ihn bloß zur Bedingung des Werths Seines Versöhnungs-Leidens zu machen, wie wir umgekehrt es zu rügen haben, wenn

1) Welche ihm schon von der formula concordiae zugeschrieben wird, während die Reformirten hierin ebenfalls abweichen.

dem Leiden und Sterben Jesu Christi Seine selbstständige Bedeutung genommen und es bloß als annexum des Gehorsams Christi betrachtet wird. Schwierigkeiten macht allerdings der Vernunft die Frage, wie der sündigen Menschheit eines Andern Gerechtigkeit zu gut kommen konnte. Bei der Lösung dieser Frage gehen wir nicht, wie die ältere protestantische Theologie, davon aus, daß Jesus als Sohn Gottes keinen Gehorsam schuldig war, und daß, da Er denselben dennoch leistete, Sein Gehorsam auf die Menschen übertragen werden konnte, als hätten sie ihn geleistet. Als Mensch war Christus obnedieß Gehorsam schuldig, und als Sohn Gottes konnte Er auch nichts Anderes thun, als was Er sahe den Vater thun, Joh. 5, 19 ff. Aber daraus, daß Christus den Gehorsam auch für Seine eigene Person schuldig war, darf man nicht (mit dem wl. reformirten Dogmatiker Piskator) schließen, daß er uns nicht zu gut kommen konnte. Wir dürfen freilich, um dieß zu erklären, auch nicht allzu-rasch mit der neuern protestantischen Theologie den Weg einschlagen, den sie mit der Berufung auf das mystische Einsseyn der Gläubigen mit Christo vertritt. Dieß betrifft jedenfalls die subjective Rechtfertigung. Jetzt aber handelt es sich um das objective Wohlgefallen Gottes über den Menschen, das durch Christum, zunächst durch Seinen Gehorsam, durch Sein heiliges Leben wieder vermittelt wurde. Doch dürfen wir von der neueren Theologie das uns aneignen, daß Christus, wie eben Röm. 5, 12 ff. mit großem Nachdruck betont ist, als Haupt der Menschheit, als zweiter Adam dasteht. In Ihm, dem Haupt, schaut nun Gott, um Seines Gehorsams willen, auch die Glieder mit Wohlgefallen an, vgl. nochmals Eph. 1, 6. Dabei lassen wir von der älteren protestantischen Theologie das gelten, daß allerdings nicht bloß der menschliche, sondern der ganze gottmenschliche Gehorsam Christi mit in Rechnung kommt, daß der Gehorsam, den Jesus als Mensch leistete, allein noch nicht im Stande gewesen wäre, den ganzen Ungehorsam der sündigen Menschheit zuzu-

decken (vgl. Ps. 32, 1.), daß, wie Christi Leiden nur als gottmenschliches versöhnte, so auch Sein Gehorsam nur als gottmenschlicher uns rechtfertigte.

§. 29. Fortsetzung.

Frägt es sich aber, wie sich der Beitrag, den das heilige Leben Jesu zur Herstellung unseres richtigen Verhältnisses zu Gott (zunächst objectiv) gab, verhielt zu dem Beitrag, den Sein Leiden und Sterben gab, so kann man dreierlei Wege zur Bestimmung dieser Frage einschlagen. Man kann es erstlich so bestimmen, daß wir dort den positiven, hier den negativen Beitrag finden. Das heilige Leben Christi hätte uns hienach positiv wieder zu Gegenständen göttlichen Wohlgefallens gemacht, Sein Leiden und Sterben negativ, d. h. durch Begräbung unserer Schuld. Indes wäre dieß doch nicht ganz richtig, wenn wir erwägen, daß nicht nur Röm. 5, 12 ff. die Rechtfertigung des Lebens, die von Christo durch Seinen Gehorsam über uns gekommen ist, dem vom ersten Adam ausgehenden Verdammnißzustand gegenüber gestellt, sondern auch Gal. 4, 4. die Loskaufung von dem Fluch des Gesetzes als eine Wirkung des unter das Gesetz Gethanseyns Christi bezeichnet ist. Man möchte hienach glauben, einen andern Unterschied betonen zu können, nämlich, das heilige Leben Christi sei uns so zu gut gekommen, daß sich das persönliche Mißfallen Gottes, Sein Zorn über uns aufhob, während im Leiden und Sterben Christi der Gerechtigkeit Gottes noch Satisfaktion geschähe. Aber auch dieß läßt sich kaum trennen, um so weniger, da wir sehen werden, wie Christus in Seinem Leiden und Sterben allerdings auch Gottes Zorn gefühlt hat. Somit ist dasjenige, was in beiden Fällen bewirkt wurde, die Wiederherstellung unseres richtigen Verhältnisses zu Gott, des Wohlgefallens Gottes an der Menschheit, das Gleiche; aber der Faktor ist ein doppelter, und, wenn es sich fragt, warum dieser ein doppelter

seyn mußte, so leitet eben die Gegenüberstellung Röm. 5, 12 ff., sowie die Nebeneinanderstellung, Eph. 1, 6. 7. auf die Erklärung, daß theils die Sündenschuld des Menschen ihre Gegenwirkung finden, theils die Strafschuld, die auf die Sünde sowohl durch den Zorn, als Gerechtigkeit Gottes folgt, für die Menschheit aufgehoben werden mußte. Es ist nur die Rehrseite dieser Erklärung, wenn wir sagen, die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit forderte als dieses Doppelte auch jenen doppelten Faktor. Nach Seiner Heiligkeit kann Gott den Sünder, der dieß ist und bleibt, nur in einem Gerechten als gerecht anschauen, und nach Seiner Gerechtigkeit nur in dem Fall, wenn dieser Gerechte (s. Jes. 53.) in Seinem Leiden zugleich unsere Sünden trägt.

Uebrigens haben wir die Wirkungen des Gehorsams Christi damit noch keineswegs erschöpft, daß wir unsere Rechtfertigung zunächst objectiv, dann subjectiv davon herleiten. Röm. 8, 1 ff., bes. V. 3., bietet noch eine andere Betrachtung der Sache, weist uns darauf hin, daß durch Christum und Seine vollkommene Gesetzeserfüllung auch für uns die Möglichkeit hiezu, zunächst abermals objectiv, hergestellt und der Bann der Sündenmacht gebrochen worden sei. Hierüber werden wir uns unten erklären, wenn wir die gleiche Frucht vom Tode Christi herleiten, und deuten es vorläufig hier nur an.

§. 30. Die Versöhnung durch Christi Leiden und Sterben. Allgemeine Bestimmungen.

Von diesem Beitrage redet die heil. Schrift besonders nachdrücklich, ja sie gebraucht für diesen Beitrag das Wort Versöhnung vorzugsweise, während sie sich bei den entsprechenden Wirkungen des heiligen Lebens Christi, wie aus dem Bisherigen zu ersehen, etwas modificirt ausdrückt. Bei der Frage, welche Versöhnung durch den Tod Christi die heilige Schrift lehre, herrscht gemeinhin ziemliche Verwirrung der Begriffe, die vor allen Dingen

richtig festzustellen sind. Wenn man z. B. protestantisch-orthodoxer Seite gewöhnlich eine gegenseitige Versöhnung Gottes und der Menschen behauptet, so kann dieß doch nicht den Sinn haben, den man gewöhnlich mit der Aussöhnung zweier Theile verknüpft. Denn erstlich ist hier nur auf der einen Seite der beleidigende Theil: Gott ist dieser nicht, nur der Mensch ist es. Zweitens haben wir schon erkannt, daß relativ Gott vorher schon versöhnt war: sonst hätte Er nicht die Versöhnungs-Anstalt gestiftet.¹⁾ Drittens hat bei der Aussöhnung der Menschen mit Gott nicht der Mensch selbst das geleistet, was zur Versöhnung des andern Theils dienen konnte, wie sonst zur gegenseitigen Versöhnung jeder Theil etwas beitragen muß: vielmehr viertens war Gott der Welt versöhnt, ehe die Welt ein Bewußtseyn davon hatte, eben durch Christum. In den drei letzteren Beziehungen müssen wir daher sagen: Gott war mit den Menschen versöhnt, ehe diese es mit Ihm waren. Wir müssen also eine objectiv Versöhnung Gottes mit den Menschen vor der subjectiven, der Versöhnung der Menschen mit Ihm, lehren. Andererseits mußte aber, wenn diese objective Versöhnung zum Vollzug, als Versöhnung mit dem einzelnen Menschen, kommen sollte, auch von ihrer Seite Etwas geschehen. Dieß bestand nicht bloß darin, daß die Menschen glaubten, sie seien versöhnt, (sei's a priori, sei's durch die Vermittlung Christi), sondern daß sie die von Gott dargebotene Hand, wie Gott sie in Folge der objectiven Versöhnung darbot, ergreifen, und, wie Gott sich ihnen zugewendet hatte, so sich auch Ihm zuwendeten, den objectiv eröffneten Weg der Wiedervereinigung benützten. Dieß ist die subjective Versöhnung, mit welcher sich die objective am Einzelnen realisirt. Das Mittel dazu, die objective Versöhnung zu diesem subjectiven Vollzug zu

1) Wiewohl wir in 2 Kor. 5, 19. diesen Sinn nicht finden; s. hernach.

bringen, ist die Predigt des Evangeliums (Eph. 2, 17. 2 Kor. 5, 18 ff.), und die übrigen Gnaden-Anstalten der christlichen Kirche (Apostelgeschichte 2, 38. Tit. 3, 5. 6. Marc. 16, 16.). So ist also Versöhnung Wiederherstellung des gestörten Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen, das sich zuerst auf Seiten Gottes vereinigt, dann aber auch dem einzelnen Menschen zur Vereinigung dargeboten wird, und nur in Folge des Ersteren kann das Letztere erfolgen und vor sich gehen. In beiden Fällen ist die Versöhnung wirkliche Wiedervereinigung des zuvor Getrennten, nur in verschiedenen Stufen und Weisen, zuerst als neue gnädige Zuwendung von Seiten Gottes mit dem Erfolg, daß Er sich bemüht, auch den Menschen für sich zu gewinnen, dann, sofern das Letztere gelingt und auch der Mensch sich Gott zuwendet, als förmliche neue Bundesschließung und immer tiefer gehende Einigung. Wer aber einerseits von des Menschen Abfall und andererseits davon Etwas weiß, daß Röm. 8, 7. 8. Fleischlich-Gesinntseyn eine Feindschaft wider Gott ist und, die fleischlich gesinnt sind, Gott nicht gefallen mögen, wird wohl begreifen, daß es zur Wiederherstellung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen erst einer besondern Veranstaltung bedurfte. Die Weltweisheit kann sich freilich nie recht darein schicken, daß es es auch auf Seiten Gottes soll wechselnde Verhältnisse und Beziehungen zum Menschen geben, meint, es sei, vermöge der Ewigkeit Gottes, ein constantes Einerlei, Gott bleibe sich immer gleich. Aber, mag da die Weltweisheit sich denken, was sie will, — biblische Anschauung ist das nicht. Hieron kann man sich gerade in Beziehung auf die Versöhnung aus Röm. 3, 24—26. hinreichend überzeugen, wo a) von einem einstweiligen Uebersehen der Sünde zur Zeit des alten Bundes, dann b) von einer wirklichen Tilgung unserer Sünden im Blute Christi, und sonach c) davon die Rede ist, daß nun in diesen jetzigen, neuentstammentlichen Zeiten Gott darbiere die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Wir haben auch im 1. Bändchen der Dog-

matif hinreichend erörtert, daß wir uns Gott nicht so abstrakt denken dürfen, als sei Sein Verhältniß zur Welt ewig das Eine, daß vielmehr Gott sich selbst einem Wechsel von Beziehungen unterwerfe, — wie auch ein Neuerer sagt: „Die Unveränderlichkeit Gottes ist nicht eine todte, sondern schließt eine Bewegung in Gott ein, wodurch sich Gott einem freien Wechselverhältniß zur Schöpfung unterwirft.“ Auch haben wir oben dargethan, daß selbst die ewigen Rathschlüsse Gottes in der Ausführung einen solchen Wechsel nicht hindern, so daß demnach auch der Erlösungs-Rathschluß den Röm. 3, 24 ff. geschilderten Wechsel nicht ausschließt.

Wir haben indeß das Bisherige biblisch noch weiter zu begründen. Zuvörderst ist hier festzustellen, daß der in der Schrift für das Wort Versöhnung gebrauchte Ausdruck klassisch und biblisch allerdings auch gegenseitige Ausöhnung bedeutet, wobei wir nur die Mißverständnisse ferne zu halten suchen, deren wir oben gedachten. Man muß nun gestehen, in den biblischen Stellen, die von der Versöhnung handeln, scheint der Begriff der subjectiven Versöhnung einschließlic der von Gott zur Herbeiführung derselben getroffenen Veranstaltung der Predigt des Evangeliums vorzuschlagen, so z. B. Eph. 2, 13. 16., Kol. 1, 20—22., 2 Kor. 5, 19., um so mehr, als in der ersten Stelle auch von einer gegenseitigen Ausöhnung der Juden und Heiden, in der zweiten der Menschen und Himmelsbewohner die Rede ist. Aber es scheint nur so, denn einmal als der Einheits- und Zielpunkt dieser gegenseitigen Ausöhnung, die übrigens Seitens der Himmelsbewohner nicht ebenso wie im ersten Fall (zwischen Juden und Heiden) gegenseitig, sondern nur so zu nehmen ist, daß die Himmelsbewohner wieder Frieden schließen konnten mit den nicht mehr unter dem Fluche der Sünde liegenden, sondern entsündigten Erdbewohnern, wird die Versöhnung zu Gott bezeichnet. Und diese Versöhnung der Menschen zu Gott ist keineswegs bloß als einseitig subjectiv aufzufassen, sondern in in dem Sinn, daß durch die Annahme der Predigt der

Versöhnung von Seiten der Menschen die objective Versöhnung mit Gott, wie sie durch das Kreuz Christi hergestellt ist, zum Vollzug kommt. In allen jenen drei Stellen ist die objective Versöhnung durch den Tod Christi als eine schon vorhandene vorausgesetzt und nur zugleich als eine durch die subjective Zuwendung des Menschen zu Gott zum Vollzug kommende dargestellt. Es ist daher namentlich auch 2 Kor. 5, 19. so zu verstehen, daß das in den Worten: Gott war in Christo und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu — Enthaltene schon als Erfolg der durch Christi Tod objectiv zu Stande gebrachten Versöhnung anzusehen ist. Im Gefolge dieser stellt sich dann weiter die Einladung Gottes an die Menschen, sich versöhnen zu lassen, und sofort, soweit dieß geschieht, die subjective Versöhnung Gottes mit dem Menschen ein. Ganz klar ist Beides, die objective Versöhnung Gottes mit den Menschen (welche durch den Tod Christi Statt fand, ehe noch der Mensch daran gedacht, ja so lange er noch ein Feind Gottes war), dann aber auch der subjective Vollzug enthalten Röm. 5, 10. 11., das Eine B. 10, das Andere B. 11.

§. 31. Die Sühne als Grundlage der Versöhnung.

Die Versöhnung mit Gott durch den Tod Christi gründet sich aber nach der heil. Schrift auf eine Sühnung durch das Blut Christi. Versöhnt wurde durch das Leiden und Sterben Christi Gott selbst: gesühnt (Ebr. 2, 17.¹) unsere Sünden. Von der Sühne war die Versöhnung die Folge. Eine solche Sühnung durch's Blut Christi deutet schon Röm. 3, 25. der griechische Ausdruck für Gnadenstuhl an. Denn gesetzt, daß wir dieß Wort nach dem Sprachgebrauch der LXX mit Gnaden-

1) Nur Ebr. 8, 12. wird ein aus Sühnen abgeleitetes Wort von der Versöhnung Gottes selbst gebraucht.

deckel, der analog dem Deckel der Bundeslade zu verstehen wäre, zu übersetzen haben,¹⁾ so kann doch Christus auf keine andere Weise der Deckel unserer Sünden seyn, denn eben als Sühnopfer. Die hiemit jedenfalls vorausgesetzte Sühne wird hier Röm. 3, 25. von Christi Blut abgeleitet. Denn die Worte „in seinem Blute“ gehören nicht zum Glauben, — dieß wäre schon philologisch hart —; sondern zu dem Worte „Gnadendeckel, Sühnopfer“. Der ganze Satz B. 25. schließt sich nur dann gut logisch zusammen, wenn wir ihn so fassen: „Gott hat Christum zu einem Sühnmittel (das im Glauben anzueignen ist) dargestellt mittelst Seines Bluts. — Nur so schließt sich auch das Folgende gut an: „zum Erweis Seiner Gerechtigkeit.“ Indem es einer Sühne unserer Sünden bedurfte, erwies Gott, obwohl Er das Sühnopfer selbst darstellte, anordnete, Seine Gerechtigkeit. Daß hier unter Gerechtigkeit nicht die Güte Gottes verstanden werden darf, zeigt das Nachfolgende (wörtl.) „wegen Uebersetzung der vorigen Sünden“ (im alten Bunde), die nur zeitlich bestraft wurden, zur Zeit der göttlichen Geduld. Eben wegen dieses früheren Uebersehens war es nöthig, daß Gott einmal Seine volle Gerechtigkeit erwies, indem Er eine eigentliche Sühne für unsere Sünden anordnete. Es ist also hier unter Gerechtigkeit die richterliche Gerechtigkeit Gottes zu verstehen, vgl. B. 26. den Gegensatz: Gott gerecht und doch, indem Er den Sünder rechtfertigt, gnädig. Dieß dient rückwärts zur Bestätigung unserer Auffassung der Anfangsworte von B. 25. Hier kann also im Hauptsatze nicht von einer subjectiven Aneignung der Versöhnung im Glauben (diesen Gedanken enthält bloß die Einschöbung „durch den Glauben“) die Rede seyn,

1) Der Ausdruck: Gott hat Jesum dargestellt als zc. spricht für diese Uebersetzung, das Folgende „zum Erweis Seiner Gerechtigkeit“ spricht mehr für die Erklärung mit „Sühnopfer“, das lutherische Gnadenstuhl muß in der Vorstellung jedenfalls zurücktreten; denn nur, daß dieser Stuhl zugleich Deckel des anfliegenden Gesetzes war, kommt hier in Betracht.

sondern von der Sühne durch's Blut Christi. Bestimmt wird jedenfalls 1 Joh. 2, 2. und 4, 10. Christus als Sühne für unsere Sünden bezeichnet. Denn wörtlich steht hier nicht Versöhnung, sondern Sühne (*ἱλασμός*).

Warum die Versöhnung Gottes eine solche Sühne voraussetzt, zeigt aber eben die Stelle Röm. 3, 25. Die Gerechtigkeit Gottes forderte es, und nach Röm. 5, 10. unsere Erledigung vom göttlichen Zorn, oder Röm. 8, 8. von dem heiligen Mißfallen Gottes an dem Sünder.

§. 32. Die Stellvertretung Christi in Seinem Leiden und Sterben.

Die Gerechtigkeit Gottes also, sowie die Nothwendigkeit der Offenbarung des heiligen Mißfallens Gottes an der Sünde forderte eine Sühne. Die göttliche Liebe oder Gnade aber bestimmte eine Stellvertretung für den Sünder, und hatte den Sohn der Liebe zu diesem Zweck in die Welt gesandt. Christus ist durch Sein Blut, durch Seinen Tod das Sühnopfer für unsere Sünden geworden. In Seinem Leiden und Sterben ist Christus an unsere Stelle getreten zur Sühnung unserer Sünden, und da der Sohn der Liebe hierbei eben ein schweres Opfer brachte, so ist viel von einer Opferung Seines Leibes und Lebens für unsere Sünden die Rede. Diese Stellvertretung Christi für uns ist deutlich in folgenden Stellen enthalten: Röm. 5, 6. (wörtl.) Christus, da wir zu schwach waren, uns selbst zu versöhnen, ist zur gelegenen Zeit für uns Gottlose gestorben. Man merke hier den Gegensatz von „wir zu schwach“ und „Christus ist für uns gestorben.“ D. h. wir konnten nichts leisten zu unserer Versöhnung, auch mit unserem Tode nicht (was ist nütze an unserem Blute? Ps. 30, 10.); Christus aber ist mit Seinem Tode an unsere Stelle getreten, und hat so zu unserer Versöhnung (s. B. 10.) das geleistet, was wir nicht leisten konnten. 2 Kor. 5, 14. vgl. B. 21. ist dieselbe Idee nicht bloß enthalten, sondern auf's Bestimmteste ausgedrückt. „In dem Einer (Christus) für Alle (alle Sünder) starb, sind

sie alle gestorben.“ D. h. Christus starb nicht nur zum Besten aller Sünder, sondern wirklich anstatt Aller: in Seiner Person erlitten wir alle den verdienten Tod.¹⁾ Denn Ebr. 2, 9.: Er hat von Gottes Gnaden (d. h. aus Gottes Gnade gegen uns) für einen Jeden (jeden Einzelnen — so wörtlich) den Tod geschmeckt. Noch bestimmter zugleich das Schwere, was Jesus bei dieser Stellvertretung auf sich nahm, bezeichnend, läßt sich Paulus über diese Stellvertretung Gal. 3, 13. also vernehmen: Christus hat uns erlöst von dem Fluch des Gesetzes,²⁾ da Er ward ein Fluch für uns; denn es steht geschrieben: verflucht ist jedermann, der am Holze hänget. Hier will man zwar Seitens derer, welche die Stellvertretung Christi für uns — bestreiten, diese damit beseitigen,³⁾ daß man den Fluch nur vor Menschaugen, nämlich vor den Augen der Menschen, denen das Gesetz gegeben war, nicht vor Gottes Augen versteht, wie denn 3 Mos. 21, 22. 23. das Aufhängen des Leichnams nicht als Strafaft, sondern nur als Beschimpfung nach dem Strafaft bezeichnet sei, auch Paulus absichtlich „von Gott verflucht“, was in den LXX siehe, wegzulassen scheine. Man behauptet sofort dieserseits: bei Gott war Christus in Seinem Tode so wenig ein Fluch, daß dieser Tod sogar die Quelle des Segens für die Welt ist. Auf jene Weglassung können wir nun offenbar kein Gewicht legen; die Beschimpfung nach dem Strafaft setzt ja eben den Strafaft voraus, und daß ein um seiner Missethaten willen

1) Diejenigen, welche die Idee der Stellvertretung Christi für uns aus dieser Stelle entfernen wollen, müssen erklären: „Christus ist zum Besten aller Menschen gestorben; also folgt, daß sie vorher — zur Strafe ihres Falls des (nicht bloß leiblichen — denn daß dieser Sold der Sünde, liegt zuvor am Tage — sondern des geistlichen) Todes gestorben waren — was jedoch keine ungewundene Erklärung ist.

2) Diese Folgen der Stellvertretung werden wir gleich hernach besprechen.

3) wie neuestens Bähr.

Gehängter in göttlicher Verdammniß steht, — wer wollte dieß leugnen, der etwas von Gottes heiligem Mißfallen an der Sünde und Seiner richterlichen Gerechtigkeit weiß? Hat ja doch Gott selbst der Obrigkeit das Schwert gegen die Missethäter in die Hände gegeben. Daß nun Christus nicht um Seiner Missethaten willen an das beschimpfende Holz erhöht wurde, ist männiglich bekannt; dagegen 2 Kor. 5, 21.: Gott hat den, der von seiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir u., und 1 Petr. 2, 24.: Christus hat unsere Sünden an Seinem Leibe an's Holz hinaufgetragen (so wörtl.). Denn, wie auch Petrus 1 Petr. 3, 18. bestätigend sich äußert, Er, der Gerechte, hat für die Ungerechten gelitten. Diese Worte, so in Gegensatz gestellt, lassen gar keine andere Idee, als die Idee der Stellvertretung Christi für uns zu. Eben hiefür sprechen auch alle diejenigen Stellen, in welchen der Tod Christi als unser Lösegeld bezeichnet ist, Matth. 20, 28. 1 Tim. 2, 6. Röm. 3, 24. Eph. 1, 7. Kol. 1, 14. Ebr. 9, 12. 1 Petr. 1, 18. vergl. Apostelg. 20, 28. Offenb. Joh. 5, 9. Die erste und zweite (Matth. 20, 28. 1 Tim. 2, 6.) sprechen um so mehr und dem Ausdruck nach um so bestimmter denn alle andern die Stellvertretung aus, weil hier eben das griechische Wort *ἀντί* (anstatt) gebraucht ist. So wären demnach auch Stellen wie Joh. 10, 18.¹⁾ 1 Kor. 15, 3. 1 Thess. 5, 10. Gal. 1, 4. 2, 20. Eph. 5, 2. 1 Kor. 8, 11. 5, 7. zu verstehen.

Mit besonderer Beziehung auf die Analogie der alttestamentlichen Opfer ist die Stellvertretung Christi uns vorgestellt im Briefe an die Ebräer, wo Christi Tod als die Erfüllung aller alttestamentlichen Opfer erscheint, bei welchen ja auch eine solche Stellvertretung Statt fand. Eben dieß zwar wird von der gleichen Seite bestritten,

1) Wo der Ausdruck aber auch zugleich den von Christo in Seiner Selbstaufopferung für uns bewiesenen heiligen Gehorsam in sich schließt, wie Ebr. 10, 10.

von welcher die übrigen Einwendungen gegen die Stellvertretung Christi herkommen. Ihre Gegengründe reichen freilich nicht aus, als z. B. a) die alttestamentlichen Opfethiere seien ja nur einfach getödtet, nicht absonderlich gequält worden — das ist aber doch gar zu schwach geredet! b) die Sünder haben nicht selbst das Opfer gebracht, sondern die Priester — dieß spricht ja mehr für die Stellvertretung! c) Das Handauflegen auf das Haupt des Thieres fand auch bei Opfern Statt, welche keine Veröhnung bezweckten, bei welchen nicht von Sünde, sondern nur von Freude und Dank die Rede war. — Vielmehr ist aber aus 3 Mos. 1, 4. (Zusatz „so wird es ihn veröohnen“) zu erschen, daß auch hier eine Beziehung auf Sünde und Sündenschuld Statt fand, ohne deren Wegnahme auch kein Dank und Lob Gott angenehm ist. d) Die Sünden und Schulden, für welche Opfer gebracht werden mußten, haben nach 3 Mos. 4 und 5 fast nur in kleinen Versehen und Unbedachtsamkeiten bestanden, und keine einzige Sünde sei darunter gewesen, wofür das Gesetz die Todesstrafe bestimmt hatte, dagegen 4 Mos. 15, 30. 31. für die Sünde aus Frevel kein Opfer statuirt wurde. Ersteres widerlegt sich aus 3 Mos. 4, 2. 5, 4. 15. 6, 2—7. Für Frevelsünde kein Opfer mehr, — dieß ist auch im N. Test. so: vgl. Ebr. 10, 26. 27. 6, 4—8. Wenn es nun aber 4 Mos. 15, 31. heißt: die Schuld solcher Frevelseele sei auf ihr — folgt nicht eben hieraus, daß dagegen bei der Sünde, wofür das Opfer gebracht wird, die Schuld auf's Opfer übergeht und das Opfer (typisch) getilgt wird? Nur von dieser Stellvertretung konnte es auch herkommen, daß das reine und fehlerfreie Thier als Sündopfer unrein ward (s. 2 Mos. 29, 14. 3 Mos. 4, 11. 12. 21. 6, 27. 28. 30. 16, 27. 28. vgl. Ehol. II. Beilage zum Ebräerbrief). Ja, alle Thiere, welche 3 Mos. 4 und 5 in der lutherischen Uebersetzung Sünd- und Schuldopfer genannt werden, heißen im Grundtext die Sünde und Schuld selbst.

Mit Bezug auf einen andern alttestamentlichen Typus

erwähnt Christus Seine Stellvertretung für die Sünden der Menschen Joh. 3, 14. Auch hier zwar wird von der mehrerwähnten Seite eine andere Auffassung gegeben, indem man die an's Kreuzholz erhöhte Schlange als Sinnbild des Heilenden ¹⁾ ansieht, und bei der Frage nach dem Wie dieser Heilsbedeutung die Stellvertretung entfernt und eine andere Vermittlung einschiebt. Allein mag im heidnischen Alterthum die Schlange eine Bedeutung gehabt haben, welche sie will (gab es ja doch auch unter den Gnostikern Schlangenverehrer, und gibt es noch heutiges Tages Teufelsanbeter — Jesiden), — in der heiligen Schrift ist die Schlange durchaus — seitdem sie Werkzeug der ersten Verführung zur Sünde gewesen ist, — bis in die letzten Capitel der Apokalypse (20, 2.) hinaus — Sinnbild des Bösen, der Sünde, so daß auch jene Erhöhung der Schlange und die Erfüllung dieses Vorbilds in Christo vielmehr im Sinn des Petrinischen Worts: Er hat unsere Sünden selbst hinaufgetragen an's Holz (1 Petr. 2, 24.) — zu verstehen ist.

Für die Vernunft scheint nun freilich die Stellvertretung Christi in Seinem Leiden und Sterben mit Rücksicht auf unsere Strassschuld fast noch größere Schwierigkeit zu bieten, als Seine Stellvertretung mit Seinem Gehorsam. Ist aber die fragliche Ansicht biblisch, wie wir Angesichts von Röm. 5, 8. 2 Kor. 5, 14. 21. Ebr. 2, 9. und Jes. 53. nicht anders annehmen können, so gilt das Wort 2 Kor. 10, 5. oder 1 Kor. 1, 17. — 2, 2. auch hier. Sodann bringen wir in Erinnerung, was wir von Christo, als dem Repräsentanten der Menschheit, als dem zweiten Adam, schon oben aus Veranlassung des thätigen Gehorsams Christi erwähnt haben. Endlich berufen wir uns darauf, daß, wer irgend im gläubigen Sinne das Kreuz Christi auffaßt, sei's, daß er auch das anstatt nicht, und

1) Vgl. den griechischen Gott Askulap, den Gott der Arzneikunde, mit dem Symbol der Schlange.

nur ein zum Besten für uns zugibt, doch in irgend einem Sinn eine Stellvertretung Christi annehmen muß.

Die Vernunft hat nun zwar auch noch andere Gegeninstanzen, als z. B.: diese Lehre von der Versöhnung bringe der Sittlichkeit Nachtheile. Diese Instanzen werden wir später bei der Lehre von der Vergebung der Sünden und Rechtfertigung erledigen.

§. 33. Die Genugthuung Christi in Seinem Leiden und Sterben.

Daß bei der Stellvertretung Christi der göttlichen Gerechtigkeit überhaupt eine Genugthuung zu leisten war, hat sich uns aus den Stellen, welche von der Stellvertretung Christi handeln, zugleich ergeben. Nach Röm. 3, 25. geschah im Blute Christi der göttlichen Gerechtigkeit Genüge. Nach 2 Kor. 5, 21. wurde Er für uns zur Sünde gemacht, natürlich nicht anders als durch Tragen der Folgen derselben; nach Gal. 3, 13. trug Er den göttlichen Fluch über die Sünde für uns; ebenso nach 1 Petri 2, 24. und Joh. 3, 14. vgl. Jes. 53. Nach Ebr. 2, 9. hat Er für uns Alle den Tod geschmeckt. Als Lösegeld (s. oben) war Sein Tod auch eine Genugthuung für unsre Sünden. Auch von denjenigen gläubigen Theologen, welche eine Stellvertretung Christi für uns annehmen, weigern sich freilich Viele, eine solche im Tragen der Folgen der Sünde an unserer Statt zu erblicken, oder ein stellvertretendes Genugthuungsleiden Christi anzuerkennen. Man findet vielmehr, wie schon im vorigen Paragraphen bemerkt wurde, die Stellvertretung nur in dem bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuze geleisteten Gehorsam Christi. Damit, lehrt man, sei der göttlichen Gerechtigkeit hinreichend Genugthuung geschehen: auf das Leiden an sich selbst sei kein Gewicht zu legen, im Gegentheil, es wäre gar zu menschlich gedacht, wenn wir auch nur eine Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit (geschweige göttlichen Zorns) im Blute Christi annehmen wollten. Nun müssen wir allerdings schon den von Christo in Seinem

Leiden und Sterben geleisteten Gehorsam hoch anschlagen: er war die höchste Spitze Seines Gehorsams; und eben auch dieser Leidensgehorsam Christi kommt, wie Sein activer Gehorsam, uns zu gut — auf dem oben nach Röm. 5, 12 ff. beschriebenen Wege, — wie wir denn bei dem dort (Röm. 5, 12 ff.) geschilderten Gehorsam Christi sicherlich auch Seinen passiven Gehorsam, als die Fortsetzung und Spitze des activen mit einzubegreifen haben (vgl. Phil. 2, 8.). Ferner wie schon im A. T. nur fehlerfreie Thiere zu den Opfern gewählt werden durften, deren vorbildliche Bedeutung uns bereits fest steht, so konnten wir auch nur durch das Blut Christi als eines unschuldigen und unbesleckten Lammes Erlösung finden: 1 Petr. 1, 19. und Ebräerbrief überall. Nur weil sich Christus ohne Wandel durch den heiligen Geist Gott opferte (Ebr. 9, 14.), kann dasselbe unser Gewissen reinigen. Dieser Gehorsam, welchen Christus in Seinem Leiden und Sterben bewies, war also freilich, wie Sein gesamntes heiliges Leben, die *conditio sine qua non* aller weiteren Bedeutung Seines Leidens und Sterbens, siehe Ebr. 10, 10. 12. 7, 26. 27. Allein, ob wir dessen Bedeutung damit erschöpft haben, wenn wir nur den im Leiden und Sterben Christi bewiesenen Gehorsam betonen, ob nicht in der heiligen Schrift auf das Leiden und Sterben Christi selbst und zwar eben zum Zweck der Genugthuung für unsere Sünden Gewicht gelegt ist, das ist eben die Frage, oder vielmehr, das ist für Jeden, der die Schriftausdrücke im ungeschwächten Sinne nimmt, keine Frage. Es müßte sonst überall, wo von der Bedeutung des Todes Christi des Näheren die Rede ist, eben nur dieser Gehorsam hervorgehoben, und niemals könnte das Blut an sich selbst betont seyn. Aber wie oft geschieht dieses! wie oft ist die Kraft des Blutes Christi zu unserer Versöhnung, Rechtfertigung und Reinigung gepriesen! Siehe Röm. 5, 9. 3, 25. vgl. 1 Kor. 1, 13. Eph. 1, 7. 2, 13. Kol. 1, 14. 20. Und was sollte denn der Ausdruck: Gott hat den, der von keiner Sünde wußte, für

uns zur Sünde gemacht (nicht blos, als wär' er auch Sünder, dargestellt — wie würde hiezu das Folgende passen?) sonst heißen? Im Ebräerbrieſ insbesondere iſt wiederholt nach Analogie des A. T. auf den Opfertod Chriſti und Sein Opferblut an ſich Nachdruck gelegt — ein Mal, 9, 22. mit dem merkwürdigen Beiſag: ohne Blutvergießen geſchieht keine Vergebung. Wir beſtreiten andererseits nicht das Recht, welches jene andere Auffaſſung auch hat, welche den Tod Chriſti als den Gipfel der perſönlichen Vollendung Chriſti anſieht, und hieraus ſowohl Seine Verherrlichung als Sein Recht zum himmliſchen Prieſterthum Chriſti und zu unſerer Beſeligung ableitet. Dieſe Idee tritt namentlich im Brieſe an die Ebräer der Auffaſſung des Todes Chriſti im Sinne der ſtellvertretenden Genugthuung für uns überall unverkennbar zur Seite. Ebenſo Jeſ. 53, vgl. 10—12. Joh. 10, 17. 18. Von jener perſönlichen Vollendung Chriſti war es namentlich nach Ebr. 5, 7—10. die Bedingung, daß Er in treuem Gehorſam ausharrte bis an's Ende. Aber dieſe Bedingung war Jeſu eben mit Seiner Aufgabe für die Menſchenwelt geſtellt, d. h. weil Er einmal an deren Stelle treten und für ſie leiſten ſollte, was zu ihrer Verſöhnung zu leiſten war, ſo mußte ſich Chriſti Gehorſam auch bis zum Tod bewähren, mußte Er auf dieſem Wege vollendet werden.

§. 34. (Die Genugthuung Chriſti.) Fortſ. (Ihr Umfang.)

Was ihren Umfang betrifft, ſo handelt es ſich theils um die Perſonen, für welche Chriſtus Genugthuung leiſtete, theils um die Sünden, für welche Er es that, theils um die Sündenfolgen, welche Er auf ſich nahm. Die Perſonen betreffend, ſo kommt hier die Prädeſtinations- oder Gnadenwahlſfrage mit in's Spiel.¹⁾ Es

1) Die Erſtreckung auf die Engel haben wir theils ſchon im 1. Bändchen der Dogmatik, S. 281, erörtert, theils kurz oben.

ließe sich denken, Christus hätte nur für die Erwählten genug gethan, sei's im Sinne willkürlicher Erwählung nach calvinistischer Lehre, oder auch im Sinne der bedingten Erwählung, d. h. nur für diejenigen, deren Glauben Gott voraussah. Oder aber wird angenommen, Christus habe für das ganze Menschengeschlecht genug gethan, aber für die Ungläubigen und Verdammten umsonst, außer es sollten nach der Wiederbringungslehre zuletzt auch diese noch Antheil an der Gnade bekommen. Wir unseres Theils lesen nicht umsonst Stellen, wie: Christus ist die Versöhnung für unsere Sünden, nicht allein aber für die unsrigen, sondern für der ganzen Welt (1 Joh. 2, 2.), oder 2 Tim. 2, 6.: Wir haben Einen Gott und Einen Mittler, nämlich den Mensch Jesus Christus, der sich selbst gegeben hat für Alle zur Erlösung, oder 2 Kor. 5, 14.: Ist Einer für Alle gestorben, so sind sie Alle gestorben. Eher könnten wir uns daher noch auf die Seite der Wiederbringungs-, als der calvinischen Erwählungslehre stellen, auf keinen Fall aber die Allgemeinheit (Universalität) jener stellvertretend genugthuenden Kraft des Todes Christi preisgeben, wiewohl wir wissen, daß die Verdammniß der Ungläubigen um so gerechter ist, wenn auch für sie Christus gestorben ist, vgl. Gal. 2, 21. Ebr. 6, 6. ¹⁾ 2, 1 ff. Job. 3, 36. Röm. 2, 5.

Was aber die Sünden betrifft, für welche Christus genug gethan, so kommt hier namentlich die wichtige Frage in Betracht, ob sich die genugthuende Kraft des Leidens und Sterbens Christi auch auf die Sünde nach der Belehrung (und Taufe), oder nur auf die zuvor begangenen Sünden, d. h. zunächst die Erbsünde und die daraus hervorgehenden wirklichen Sünden, erstrecke. Die Sache ist praktisch nicht gleichgültig, namentlich für Solche, die sich bewußt sind, daß sie nicht in der Taufgnade geblie-

1) Wenn dieß auch nur bedeutet: der Rückfällige betrübt den Herrn so sehr, wie wenn Er nochmals gekreuzigt würde, so ist die große Verdammniß des Ungläubigen hinreichend angezeigt.

ben sind und nach der Taufe zumal gröblich sich versündigt haben. Ein Kaiser Constantin verschob deswegen seine Taufe so lange als möglich, und ein Jahrhundert vorher schon hatte es in der christlichen Kirche ernsthafteste Irrungen und Schismata dieser Frage halber gegeben. Ferner beruht auf dieser Frage die römisch-katholische Opfer- und Messpraxis, das Ablasswesen und die Fegfeuertheorie, was alles Bezug hat auf die Annahme, Christus habe nur für die vor der Taufe (und Bekehrung) begangenen Sünden genug gethan, für die nachherigen müsse der Mensch selbst, hier oder dort, genugthun, es könne aber den Lebenden und Verstorbenen dießfalls auch zu Hilfe gekommen werden durch die Messe und den Ablass. Gehen wir von dem Gesichtspunkt aus, daß in der Taufe und mit der Bekehrung überhaupt eine sittliche Restitution (Wiederherstellung) erfolgt, welche das Gegengewicht bilden sollte — gegen allen gröberen Rückfall wenigstens, und stellen wir Christum nur als den zweiten menschlichen Adam dem ersten gegenüber, wonach dessen Leistung eben nur gerade das Gegengewicht wäre gegen das vom ersten Adam überkommene, so wäre eine Beschränkung, wie die oben gedachte, denkbar. Ferner, wenn es von eigentlichem Ab- und Rückfall nach Ebr. 6, 4 ff. 10, 26. 27. kein Wiederaufstehen mehr gibt, so ergibt sich auch hieraus eine sehr natürliche Beschränkung der stellvertretend genugthuenden Kraft des Todes Jesu.¹⁾ Andererseits lesen wir: das Blut Jesu Christi, des Sohnes Gottes, macht uns rein von aller Sünde (1 Joh. 1, 7.). Wenn Bekehrte noch sündigen, so gilt ihnen immerhin noch die 1 Joh. 2, 1. gerühmte Fürsprache Jesu Christi, die sich nach B. 2 doch jedenfalls auf dessen Versöhnungswerk gründet.²⁾ Es kommt also zunächst darauf an, ob

1) In diesem Sinn unterscheidet die alte Dogmatik *peccatum simplex* und *atrox*: für letzteres gibt's keine Versöhnung mehr.

2) Es müßte denn betont werden wollen, daß in solchem Fall eben nur die besondere Fürsprache Christi nachhilft.

nach der Bekehrung ein eigentlicher Wiederabfall Statt findet. Wo dieß nicht der Fall ist, reicht stets die Kraft der Versöhnung im Blute Christi zu. Denn (2 Tim. 2, 12. 13.) wenn der Glaube auch im Herzen erlischt, bleibt Er (der Herr) doch getreu, nur wenn wir Ihn verleugnen, verleugnet Er uns auch.

Was aber die Verschönerung der Taufgnade betrifft, so ist bei aller Anerkennung der Kraft der Taufe doch zu erwägen, daß der inadäquaten Erscheinungen nach der Taufe allgemein gar zu viele und gar zu große sind, als daß das Fallen aus der Taufgnade einen Ausschluß vom Anrecht an die Kraft des Todes Christi sollte begründen können. Wir geben den Wiedertäufern, was die Kraft der Kindertaufe an sich betrifft, nicht Recht; aber der Erfolg der Taufe ist, wie die Zustände der Christenheit zeigen, thatsächlich so gering, allgemein, namentlich in der Jugendperiode, so durchbrochen, daß wir die Kraft des Todes Christi gar zu sehr beschränken müßten, wenn wir im Allgemeinen sagen wollten: für die nach der Taufe begangenen Sünden hilft uns der Versöhnungstod Christi nichts mehr. Das würde wohl Viele in Verzweiflung stürzen, welche durch Anwendung von 1 Joh. 1, 7. und 2, 1. sich aufrichten lassen, wie denn auch Viele auf solchem Wege allein noch gerettet worden sind.

§. 35. Forts. (Umfang der Genugthuung Christi.)

Was drittens die Sündenfolgen selbst betrifft, die Jesus bei Seiner stellvertretenden Genugthuung für uns trug, so könnte, wenn Er blos den zeitlichen Tod, wie wir, erduldet hätte, und überhaupt nur die zeitlichen und äußern Sündenfolgen, Sein Leiden und Sterben allerdings keine vollständige Satisfaction für unsere Sünden gewesen seyn, einfach deswegen, weil ja der Sünder diese Folgen selbst trägt — auch nach seiner Bekehrung noch fortträgt. Eben an dieser Thatsache

hat sich schon Mancher geärgert, der von der Erlösung durch Christum hörte, nämlich an der Thatsache, daß doch der Antheil daran ihn der zeitlichen Sündenfolgen nicht überhebe. Wohl könnte man sich, auch wenn Jesus nur den zeitlichen Tod für uns erduldet hätte, noch weiter darauf berufen, daß ja Jesus keinesfalls den Tod überhaupt erduldet habe, sondern den Kreuzestod mit vielen Martern und Schmach. Allein im Wesentlichen würde dieß, wenn wir bei dem leiblichen Tode allein stehen blieben, nicht viel ändern, da ja doch Jesus nicht Mehr tragen konnte, als Seine menschliche Natur zuließ, und somit doch kein Aequivalent anerkannt werden könnte, das Jesus für unsere Sünden gegeben hätte. Es ist daher die sogenannte *Acceptilationstheorie* aufgetauchen, wonach Christus zwar mit Seinem Leiden und Sterben nicht völlig genug that, aber dasselbe von Gott als Aequivalent angenommen wurde. Diese Ansicht kann in Verbindung treten mit der andern, welche sich auf die hohe Person des leidenden Messias beruft und in ihr das Aequivalent findet (so schon Anselm). Allein jedenfalls dürfen wir bei dem äußerlichen Leiden und zeitlichen Tode Christi nicht stehen bleiben, schon nach Jes. 53 und den auf's Leiden Christi angewendeten Psalmen nicht. Wir haben vielmehr namentlich auch das Seelenleiden und in diesem die ewige Pein als das zu betonen, was Christus getragen, — diese ewige Pein freilich nicht in dem Sinn, wie sie eben der Ungläubige, Verdammte, der das Blut Christi mit Füßen tritt, tragen muß: diese hat Christus nicht getragen und konnte Er nicht tragen, ¹⁾ ebensowenig das Seelenleiden in Verbindung mit der Gewissensqual des Sünders. Aber der Losgerissenheit des Sünders von Gott und des ewigen Schmerzes, den diese bringt, konnte Jesus inne werden und ward Er inne. Und dieß Leiden Christi ist etwas ganz Anderes, als wenn die Schleier-

1) d. h. die Folgen des *peccatum atrox*, s. ob.

macher'sche Schule von einem Mitgefühl Christi mit der menschlichen Sünde und deren Elend redet, oder wenn sich Jesu in dem, was Er von den Sündern litt, die Ihn kreuzigten, die Macht der Sünde zu fühlen gab. Dieser psychologisch sich ergebende Sündenschmerz Christi, auf den auch der reformirte Dogmatiker Ebrard zu viel Gewicht legt, ist nicht die Hauptsache gewesen, sondern die objective Sündenlast der Menschenwelt mit ihren bis in die Ewigkeit sich erstreckenden Folgen. Freilich, auch wenn wir wirklich eine innerliche Losgerissenheit Christi von Seinem Vater, eine Verdunklung des Bewußtseyns Seiner Gemeinschaft mit Ihm annehmen, so scheint doch abermal, daß Ein Individuum nicht so viel Sündenschmerz habe tragen können, als die Sünde der ganzen Welt für Zeit und Ewigkeit in ihrem Gefolge haben mußte. Man sucht sich, um diesen Knoten zu lösen, neuerdings damit zu helfen, daß man ¹⁾ sagt, extensiv zwar nicht, aber intensiv habe Jesus den vollen Sündenschmerz tragen können und getragen. Aber eben auch das Intensive scheint doch für Ein Individuum zu viel zu seyn. Allen diesen Schwierigkeiten entgehen freilich diejenigen leicht, welche gar keine Satisfaction annehmen, sondern im Leiden und Tode Christi nur Seinen Gehorsam sich bewähren, Ihn nur persönlich vollendet werden lassen. Aber wir haben dennoch nicht nöthig, diese letztere Ausflucht zu ergreifen, und können es nicht nach der Schrift. Wir haben, um den unendlichen Werth des Leidens und Sterbens Christi zu begreifen, vielmehr nur die hohe göttliche Persönlichkeit Christi mit in Anschlag zu bringen. Es ist nicht einzusehen, was daran auszusagen ist, wenn schon Anselm diesen Factor mit in Rechnung brachte. ²⁾ Ebendarum sagt auch Paulus Kol. 1, 19. 20.: Es ist Gottes Wohlgefallen

1) So weiland Dr. Schmid in seinen Vorlesungen über die kirchliche Symbolik.

2) Vgl. seine Schrift: cur Deus homo (warum ist Gott Mensch geworden?)

gewesen, daß in Ihm alle Fülle wohnen sollte und Alles durch Ihn veröhnt würde 2c., und ebendarum läßt der Verfasser des Ebräerbrießs der Abhandlung vom Hohenpriesterthum Christi und der unendlichen Wichtigkeit und Größe Seines Opfers — in den ersten Capiteln eine Abhandlung von der Hoheit und Größe Seiner Person vorausgehen. Von hier aus ist auch der weite Umfang des stellvertretenden Leidens und Sterbens Christi in seiner Erstreckung auch auf die Sünden nach der Befeh- rung (Taufe) am besten zu verstehen. Ebendarum spricht der Apostel: „das Blut Jesu Christi, des Sohnes Gottes, macht uns rein von aller Sünde.“

Von dem Gehorsam Christi ist Aehnliches gesagt. Auch der Gehorsam Christi selbst konnte (s. oben) als bloß menschlicher nicht das Genügende für uns leisten; aber als gottmenschlicher hat er unendlichen Werth. Gleich- erweise hat das Leiden Christi als gottmenschliches, wie es überall in der Schrift aufgefaßt wird (s. bes. Apostelg. 20, 28.) ¹⁾ unendlich mehr Bedeutung, denn als bloß mensch- liches Leiden. Nun können wir auch nicht mehr Vieles dagegen einwenden, wenn man mittelalterlicher- und ka- tholischerseits die Leistung Christi in Seinem Leiden und Sterben ein superfluum oder superabundans nennt (sonst könnte sie nicht in ihrer Wirkung jenen weiten Um- fang haben), und verwerflich ist nur, wenn die päpst- liche Kirche sich die Dispensation über jenen überflüssigen Schatz des Verdienstes Christi anmaacht und doch wieder die Leistung Christi in Seinem Opfertod herabsetzt durch die Mestheorie und Praxis.

§. 36. Tilgung unserer Sündenschuld als erste Frucht der stell- vertretenden Genugthuung Christi, — zunächst objectiv.

Durch das heilige Leben Christi war die göttliche Hei- ligkeit, durch das heilige Leiden und Sterben Christi die

1) Daß 1 Tim. 2, 5. nicht dagegen spricht, haben wir schon früher (bei der Lehre von der Person Christi) erörtert.

göttliche Gerechtigkeit befriedigt. Von beidem war das Resultat die Versöhnung der Menschheit mit Gott — in der Weise, daß Gott nun wieder ein gnädiges Wohlgefallen an der Menschheit haben, Sich ihr wieder zuwenden, sie wieder aufrichten und Seine Gnadengüter ihr zutheilen konnte. Nämlich gleichwie die Menschheit um des Einen Gerechten und Heiligen willen wieder ein Gegenstand göttlichen Wohlgefallens ward, so wurde durch dessen stellvertretende Genugthuung in Seinem Leiden und Sterben unsere bisherige Strassschuld den Normen der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit gemäß getilgt, und so auch auf diesem Wege der Menschheit das göttliche Wohlgefallen wieder erworben. Man möchte fragen, ob es denn dieses doppelten, jenes positiven und dieses negativen Weges¹⁾ bedurfte. Wenn es aber der göttliche Rathschluß also wollte, und die Normen der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit es also erforderten, — was wollen und können wir dagegen einwenden? Haben wir Grund, die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit zu unterscheiden, jene als die Eigenschaft, wonach zwischen Gott (s. Jes. 6, 3. 5.) und dem unheiligen Menschen keine Gemeinschaft bestehen kann, und es unmöglich ist, daß das göttliche Wohlgefallen auf dem Sünder haftet, — diese, die Gerechtigkeit, als die Eigenschaft, wonach Gott den Sünder richtet, sofern anders Gott selbst gerecht bleiben will, ist dem also, so bedurfte es auch jenes doppelten Weges, um dem Sünder die Gnade Gottes wieder zu erwerben. Daß nun insbesondere durch die stellvertretende Genugthuung, durch das Opfer Christi für uns in Seinem Leiden und Sterben unsere Schuld getilgt und so jener negative Weg zu Gott wieder eröffnet worden sei, spricht die Schrift an mehreren Stellen deutlich aus. So handelt z. B. von jener Tilgung unserer Schuld durch den Tod Christi Kol. 2, 13. 14. Der nächste Zusammenhang ist hier: Gott hat uns, die wir todt waren in den Sünden, wieder

1) Wie wir — vgl. §. 29 — uns doch immerhin ausdrücken können.

lebendig gemacht, indem Er uns alle Sünden schenkte (B. 13). Dieses Letztere war darum möglich, weil Er zuvor ausge tilgt hatte die Handschrift, so wider uns war, welche durch die Gebote (die uns gegeben waren, die wir aber nicht hielten), uns entgegenstand; eben diese (Schuldschrift) hat Er aus dem Mittel gethan, indem Er sie an's Kreuz heftete (wo sie im Tode Jesu — mit diesem — abgethan wurde). Hieher gehört ferner Gal. 3, 13.: Christus hat uns erlöst von dem Fluch des Gesetzes, da Er ward ein Fluch für uns, vgl. 4, 5. Dasselbe, daß wir nun frei ausgehen, frei sind von Schuld und Strafe, nachdem Christus für uns gestorben, will auch 2 Kor. 5, 14. sagen. Beziehungsweise gehört ferner hieher 1 Joh. 3, 5.: „Und ihr wisset, daß Er ist erschienen, auf daß Er unsere Sünden wegnehme.“¹⁾ Besonders aber spricht sich der Ebräerbrief, im Gegensatz gegen die bloß vorbildliche Bedeutung der alttestamentlichen Opfer, sehr nachdrücklich darüber aus, daß durch Christi Eines Opfer wirklich unsere Sünden, d. h. zunächst unsere Sündenschulden, weggenommen worden seien. So 8, 12. 9, 12. (mit Einschluß des weiteren Factors, den der Eingang Christi ins Heiligthum bildet), B. 15 (wo durch den Beisatz — Erlösung von den Uebertretungen, die unter dem ersten Testament waren, vgl. Röm. 3, 25., — besonders klar hervortritt, daß hier Erlösung von den vorigen Sündenschulden gemeint ist), B. 26. 28. 10, 4 ff. B. 11. 12. Von dem uns eben durch Begräunung unserer Sündenschuld im Blute Christi eröffneten Zugang zu Gott handelt Ebr. 10, 19. vgl. 1 Petr. 3, 18., wo es statt: auf daß Er uns Gott opferte — auch heißen könnte: auf daß Er uns zu Gott hinzubrächte. Dieß alles berechtigt uns, auch von einer objectiven Erlösung zu reden, die nicht ganz identisch ist mit der objectiven

1) Der Beisatz „und ist keine Sünde in Ihm“ hindert keineswegs die Beziehung des Vorausgehenden auf den Tod Christi: denn dieser Beisatz folgt eigentlich als weiteres Motiv für uns (neben dem ersteren), daß auch wir uns zu reinigen suchen.

Versöhnung, aber in nächster Beziehung zu ihr steht. Sie bedingt nämlich jene objective Versöhnung durch Wegräumung unserer Sündenschuld, machte es dadurch möglich, daß Gott uns wieder gnädig ansehen, gnädig sich uns zuwenden, Seine Gnadengaben ertheilen konnte, oder andererseits, daß wir wieder Zutritt zu Gott hatten. Kurzum, diese objective Erlösung stellte das richtige objective Verhältniß zwischen uns und Gott wieder her. Soweit, objectiv, ist also die Erlösung das Antecedens, die Versöhnung das Consequens. Sonst liebt man es und hält man es für richtiger, bei Unterscheidung von Versöhnung und Erlösung diese als das Consequens, jene als das Antecedens zu betrachten, und im subjectiven Sinne ist das, wie wir bald finden werden, ganz richtig. Aber in dem erläuterten objectiven Sinne verhält es sich anders. Die hiemit erhobene objective Erlösung selbst aber ist das Produkt der von uns erörterten Sühnung, und die Sühnung die Veranstaltung einer a priori'schen Liebe Gottes, von der es keinen weitem Grund mehr als am Ende das heilige Wesen Gottes gibt (vgl. unsere Erörterungen über die Identität des Ursprungs der Liebe und der Heiligkeit Gottes im 1. Bändchen).

Diese heilige Seite der Liebe Gottes, welche zugleich die Behandlung des Sünders nach Normen der Gerechtigkeit involvirt, ist eben der Grund, warum es ohne Sühnung keine Erlösung und Versöhnung geben konnte.

§. 37. Die Erlösung von der Sündenmacht, ebenso zunächst objectiv, als andere Frucht der stellvertretenden Genugthuung Christi in Seinem Leiden und Sterben.

Die objective Erlösung von der Sündenschuld ist nicht das Einzige, was uns das Leiden und der Tod Christi zuwege gebracht hat; sondern auch eine objective (d. h. zunächst außer uns erfolgte) Brechung der Sündenmacht ist die gesegnete Frucht des Leidens und Sterbens Christi. Durch die Hervorhebung dieser objectiven

Erlösung sowohl nach der letztgenannten Seite (von der Sündenmacht) als nach der ersten (von der Sündenschuld), beide Male in dem Sinne, daß das Betreffende etwas ist, was zunächst außer uns geschah, — wollen wir uns immer genau unterscheiden von denen, welche die Erlösung uns als eine subjective, d. h. nur als Wirksamkeit in uns kennen, die von Christo ausgegangen wäre und ausgeht, — eine Ansicht, wozu die ganze neuere Theologie hinneigt. Die subjective Veröhnung sowohl als Erlösung folgt für uns auch nach, setzt aber schriftgemäß die objective voraus, wovon die Bedeutung immer die ist, daß Gott nicht schlechthin Sein Gnadenwerk an uns und in uns wieder anfangen konnte, sondern erst, nachdem den Normen der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit gemäß zwischen uns und Ihm ein objectives Verhältniß wieder hergestellt war. Es ist dieß auch noch etwas Anderes, als wenn, wie es sich ein gewisser Kreis von Gläubigen lieber vorstellt, Christus durch Sein gottwohlgefälliges Verhalten im Leben, Leiden und Sterben persönlich das Recht erlangt haben soll, die Gläubigen zu heiligen und zu beseligen und den Glauben selbst zu wirken. Die Normen der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit kommen hiebei zwar auch noch mit ins Spiel, aber mehr mit Beziehung auf die Person Christi (die Ihm zu gewährende Vollmacht), als unsere Sünde, und daher fällt auch hier die sühnende Bedeutung des Leidens Christi weg, und das Leiden und der Tod Christi wird nur vom Gesichtspunkt des darin bewiesenen Gehorsams aufgefaßt. Wir erwähnen dieß, um unsere, wie wir glauben, biblische Ansicht ganz genau zu bezeichnen und festzustellen.

Die objective Erlösung von der Sündenmacht, die wir mit dem doppelten Factor des heiligen Lebens, Leidens und Sterbens Christi der subjectiven ebenso vorausgehen lassen wie der subjectiven Veröhnung die objective, die wir aber andererseits im Anschluß an die objective Erlös-

sung von der Sündenschuld erfolgen lassen, finden wir nun in Folgendem biblisch begründet.

Es gehört hieher besonders die Stelle Röm. 8, 3., die wir bis jetzt absichtlich übergangen haben, weil sie uns jetzt erst von Belang ist. Der Hauptton in diesem Verse fällt darauf, daß Gott am Fleische Jesu Christi die Sünde verdammt habe. Dieß ist zu Anfang des Verses damit motivirt, daß das Gesetz wegen der Schwachheit unseres Fleisches unfähig war, von der Macht der Sünde uns zu lösen. (Vergl. die ganze Tendenz des mit Cap. 8. beginnenden Abschnitts, der nicht mehr von der Rechtfertigung, sondern von der Heiligung handelt.) Eben darum, wird im Fortgang des Verses erklärt, sandte Gott Seinen Sohn in der Gestalt des sündlichen Fleisches. Durch Ihn, der ja eben um der Sünde willen, die Sünde abzuthun, Sündenschuld und Sündenmacht aufzuheben, kam, — durch Ihn, den Gott in der Gestalt des sündlichen Fleisches sandte, ward die Sünde verdammt, gerichtet, d. h. ihre Macht gebrochen. Die Hasenkamp-Merken'sche, Stier-Bähr'sche Fraktion der Gläubigen heftet sich auch besonders an diese Stelle, theils mit ihrer Ansicht von einer Vernichtung der Sünde und sündlichen Adamsnatur in der Person Christi, durch dessen fortwährenden unter Verleugnung ausgeübten Gehorsam (Merken), theils von einer Umgebärung unseres sündlichen Fleisches, das Christus angenommen, durch Christum, namentlich unter Seinem Leiden und Tod (Stier). Wir selbst lassen jenes Verdammen nach dieser Stelle ebenso wohl durch Sein heiliges Leben, als Sein Leiden und Sterben geschehen seyn. Der Ausdruck hat hiezu Weite genug. Gewiß liegt ferner in unserer Stelle die Ansicht ausgesprochen, daß, indem das sündliche Fleisch in der Person Christi abgerichtet ward, damit auch Seine Macht für uns gebrochen wurde. Und dieß heißen wir eben die objective Erlösung von der Sündenmacht durch Christum, die sich an unsere objective Erlösung von der Sündenschuld angeschlossen hat; diese aber, glauben wir, ist

in unserer Stelle nicht gemeint. Der Menken-Stier'schen Ansicht können wir nur andererseits darin nicht beistimmen, daß dem Leiden und Tod Christi selbst dabei zu wenig Bedeutung zugeschrieben wird, sowie wir uns vor der im Hintergrund liegenden Idee zu verwahren haben, als ob es ohne die Uebertragung jenes umgeborenen Fleisches in uns keine Erlösung gebe, oder als ob diese nur eine subjective sei.

Obwohl sicherlich auch das heilige Leben und der ganze Gehorsam Jesu dazu gedient hat, die Macht der Sünde zu brechen, die Sünde zu verdammen (vgl. schon Joh. 8, 36. mit B. 46, und dann 1 Joh. 3, 5., wo es überhaupt heißt: Er ist erschienen, unsere Sünden wegzunehmen), so wird doch in der Schrift diese Wirkung ganz insbesondere dem Tode Christi, nämlich diesem als solchem, sofern Christus eben für uns litt und starb, zugeschrieben. Hieher gehört schon Röm. 6, 10.: das Christus gestorben ist, das ist Er der Sünde, d. h. zur Aufhebung der Sünde, auch als Macht, — gestorben zu Einem Male. (Eben um dieß handelt es sich hier R. 6 des Römerbriefs.) ¹⁾ Dieselbe Idee liegt eingeschlossen, wenn es Tit. 2, 14. heißt: Christus hat sich selbst für uns gegeben, auf daß Er uns erlösete von aller Ungerechtigkeit. Das Letztere konnte nicht Absicht und Folge vom Ersteren seyn, wenn nicht eben die Dahingabe Christi die Kraft dazu hatte, indem durch sie die Macht der Sünde gebrochen wurde. Ganz bestimmt spricht dieß Petrus aus in den Worten 1 Petr. 1, 18. 19.: „wisset, daß ihr nicht zc.“ Paulus redete hier von einer objectiven Erlösung aus der Sünde durch das theure Blut Christi, da er sie zum subjectiven Benützen dieser Erlösung im Zusammenhang erst ermahnt.

1) Für Philologen sei bemerkt, daß wir hier in den Worten: „Er ist der Sünde gestorben“ offenbar den *Dativus incommodi* haben und folglich der Sinn kein anderer seyn kann, als der oben angegebene.

Demnach spricht es hier der Apostel ganz klar aus, daß durch das theure Blut Christi auch die Macht der Sünde gebrochen sei. Und so oft wir sagen mögen: wir sind durch Christi Tod von der Sünde erlöst, so kann dieß zunächst keinen andern Sinn haben, als den: wir sind dadurch (objectiv) von der Schuld und Macht der Sünde erlöst, da ja die subjective Erlösung weit noch nicht bei Allen und bei Niemand ganz realisirt ist, jener Satz aber dennoch in unserem christlichen Bewußtseyn volle Wahrheit hat. Es ist somit auch jene andere Seite der Stier'schen Ansicht, die wir rügten, als ob die Erlösung nur in der Brechung der Macht der Sünde in uns (nach der Analogie und in der Gemeinschaft Christi somit auch in Seiner Kraft freilich) bestände, als irrig dargethan. Es sei nur noch bemerkt, daß hieher auch die Stelle Gal. 1, 4. zu ziehen seyn dürfte, wo es wörtlich heißt: „der sich selbst für uns gegeben hat, auf daß Er uns errettete aus dem bevorstehenden schlimmen Aeon, d. h. von dem künftigen Gericht.“

§. 38. Die subjective Erlösung von der Sündenschuld. 1)

Die subjective Erlösung besteht zunächst in der Aneignung der Versöhnung von Seiten des einzelnen Subjects mittelst der Rechtfertigung und Vergebung der Sünden im Gehorsam und Blute Christi. Beides, Rechtfertigung und Vergebung der Sünden, wird in der Schrift von Beidem, vom heiligen Leben und vom Tode Christi, abgeleitet. Vom heiligen Leben Christi und Seinem Gehorsam überhaupt Röm. 5, 12 ff. Die nähere Frage, was für ein Gerechtworden hier gemeint sei, sparen wir noch auf. Genug, durch Eines Gehorsam werden Viele gerecht, B. 19. Aber auch im Blute Christi, durch

1) Diese gehört zwar eigentlich noch nicht hieher, sondern in die Lehre von der Rechtfertigung (s. folgenden Artikel); aber der Uebersicht und des Zusammenhanges wegen gehen wir gleich hier Etwas darüber.

Seinen Tod und die damit geleistete stellvertretende Genugthuung werden wir gerechtfertigt. Röm. 5, 9., vgl. 3, 24. 25. 2 Kor. 5, 21. Ueberhaupt werden wir gerecht im Namen Jesu Christi, 1 Kor. 6, 11., und durch die Gnade Christi, Tit. 3, 7. In Seinem Namen überhaupt werden uns auch die Sünden vergeben, Apostelgesch. 10, 43. 1 Joh. 2, 12., wie Er, 1 Joh. 2, 1., als der Gerechte schon unser Fürsprecher seyn kann beim Vater. Doch vorzüglich ist Sein Blut vergossen zur Vergebung der Sünden, Matth. 26, 28.; in Seinem Blute haben wir Vergebung der Sünden, Eph. 1, 7., wie denn ohne Blutvergießen keine Vergebung geschieht, Ebr. 9, 22. Während nun aber beides, Vergebung und Rechtfertigung, von Beidem abzuleiten ist, dem heiligen Leben und heiligen Leiden Jesu, bedeutet doch Jedes eine besondere Bergünstigung, die uns zu Theil wird, sei's, daß wir sagen: die Rechtfertigung macht uns positiv gerecht, die Vergebung hebt unsere vorige Sündenschuld auf, sei's, daß wir sagen: die Rechtfertigung hebt unsere Sündenschuld an sich, die Vergebung unsere Strafschuld auf. — Die Ableitung unserer Vergebung und Rechtfertigung vom Blute und der Gerechtigkeit Christi hat freilich in alten und neuen Zeiten viele Gegner gefunden. Mit denen, welche die Heiligung mit ins Spiel bringen, haben wir uns hernach zu verständigen. Hier wollen wir uns der rationalistischen und halbrationalistischen Gegner erwehren, die da sagen, die Vernunft wisse einen andern Weg zur Sündenvergebung, als im Blute und durch die Gerechtigkeit Christi und könne letztern gar nicht anerkennen, als auf falschen Vorstellungen von Gott und dem sittlichen Vermögen, sowie der sittlichen Aufgabe des Menschen beruhend. Nach rationalistischer Lehre soll nämlich die Besserung des Menschen die Vergebung seiner früheren Sünden nach sich ziehen, zumal wenn vom früheren Zustand im gebesserten noch Leiden übrig sind. Allein einmal die Besserung an sich kann die früheren Sündenschulden nicht aufheben, da wir in jedem Augen-

blick schuldig sind, Gottes Willen zu thun, da also, was ich jetzt, nach erfolgter Besserung, Gottwohlgefälliges thue, der Vergangenheit nicht zu gut kommen kann. Die Leiden aber im gebesserten Zustande sind ja jedenfalls nur die zeitlichen Strafleiden und können als solche keine Genugthuung für unsere Sünden leisten, welche den ewigen Tod verdienen, was bei jedem geschärften sittlichen Bewußtseyn anerkannt werden muß. Der Rationalist beruft sich nun freilich auch auf die Machtvollkommenheit Gottes, welcher ohne irgend eine Vermittlung, dergleichen nach der Schrift die Gerechtigkeit und das Blut Christi ist, Sünden vergeben könne und es auch müsse, da Er ja sonst den Menschen nicht selig machen könnte, — ein Ziel, das Er doch, nachdem Er den Menschen einmal geschaffen, nicht aufgeben könne. Jene Ansichten von der göttlichen Machtvollkommenheit haben wir schon im ersten Bändchen S. 97 zurückgewiesen. Die Machtvollkommenheit Gottes ist durch Seine Heiligkeit und Gerechtigkeit bedingt, und, einen Sünder selig machen, ist nicht bloß Sache der Weltregierung und göttlichen Erziehung, sondern der Welterlösung, welche nach Normen göttlicher Heiligkeit und Gerechtigkeit verlaufen muß. Der Rationalist will nun aber, wenn er auch unsere Sündenvergebung in irgend einer Weise durch Christum vermittelt seyn läßt, dieselbe wenigstens nicht absolut vom Tode Jesu abhängig machen, da Christus vor Seinem Tode schon Sein Werk vollendet erkläre. Der Rationalist denkt dann statt dessen freilich weder an den heiligen Gehorsam, noch an das erhöhte Leben Christi als weitere Faktoren unserer Erlösung, sondern bloß an Christum als Lehrer. Die Lehre Christi gehört nun zwar auch zu Seinem Werk, aber nicht lag darin die Veröhnung und Erlösung. Seine Lehre verkündete bloß die Veröhnung und Erlösung, welche geschehen sollte, und bedurfte auch in dieser Hinsicht erst noch der Ergänzung und Vervollständigung durch die apostolische Predigt. Die Veröhnung und Erlösung selbst erfolgte auf anderem Wege. Und daß der Tod Jesu

in der Schrift als die Hauptquelle unseres Heils dargestellt ist, kann nur ein Blinder bestreiten, s. bes. 1 Kor. 1, 23. 2, 2. Aus den Worten Joh. 17, 5., worin Jesus vor Seinem Tod von Seinem vollendeten Werk spricht, folgt gar nichts dagegen. Denn ausdrücklich spricht Jesus von einem vollendeten Werk, das Ihm auf Erden, während Seines irdischen Wandels aufgetragen gewesen sei. Dagegen hören wir Ihn in Bezug auf die Erlösung erst in Seinem letzten Lebens-Momente am Kreuze rufen: Es ist vollbracht.

§. 39. Fortsetzung.

Auch der römische Katholik erkennt freilich dem Opfertod Jesu, sowie Seinem heiligen Leben allein die Kraft nicht zu, uns Vergebung und Gerechtigkeit zu verschaffen. Er bedarf nach seiner Ansicht noch der Messe, als einer Fortsetzung und Wiederholung des Opfers Christi, des Ablasses, welcher aus den Verdiensten der Heiligen und päpstlicher und bischöflicher Machtvollkommenheit fließen soll, der eigenen Genugthuungen durch Büßungen, Wallfahrten, Almosen, Klostergelübde &c. Ein vernünftiger Mensch aber kann solche Surrogate nicht anerkennen, und staunt über solche päpstliche und bischöfliche Anmaßung und Heiligenverdienste. Die Lehre vom Messopfer insbesondere steht in so direktem Widerspruch mit aller Schriftlehre, namentlich dem Ebräerbrie, s. Ebr. 7, 27. 9, 12. 25. 26. 28. 10, 10. 14., daß sie als ein pures Menschenfündlein zu Rug der Priesterschaft, dergleichen ja die römische Kirche viele hat, dasteht.

Nach halbrationalistischer Lehre soll Christi Blut und Gerechtigkeit wenigstens nicht in der oben dargestellten Weise die Quelle unserer Sündenvergebung und Rechtfertigung seyn, als ob darin objectiv und unmittelbar die Vermittlung für Beides liege. Sondern im Tode Christi findet man die göttliche Vergebung nur dargestellt, symbo-

listirt. Nach Anderer Ansicht kommt der Tod Christi für die Erlösung in Betracht nur als medium des erhöhten Zustands, in welchem Christus aus der Ihm vom Vater verliehenen Machtvollkommenheit (Joh. 17, 2.) alle Diejenigen beseligt, welche gläubig zu Ihm treten, — und zugleich kommen Ansichten von der Heiligung mit ins Spiel, welche den Tod Christi in den Hintergrund drängen. Wie nun im Tod Christi die Vergebung dargestellt seyn soll, wenn sie nicht durch ebendenselben auch vermittelt ist, erworben wurde, ist rein nicht zu begreifen, und die Antwort auf diese Frage sind die Vertheidiger dieser Ansicht uns bis jetzt immer noch schuldig geblieben. Röm. 5. spricht allerdings auch von einer Erweisung der Liebe Gottes im Tode Christi, aber in der unmittelbaren Verbindung mit der weitem Lehre, daß Christus für uns Gottlose gestorben ist. Auch wäre in diesem Fall die Versöhnung nur noch ein subjectiver Vorgang: wir würden sie auf das Factum des Todes Christi hin gleichsam uns selbst ertheilen. Dagegen siehe 2 Kor. 5, 19. 20. 21. Wie schwierig es ist, im Tode Christi eine Darstellung der sündenvergebenden Liebe Gottes zu finden, wenn nicht eben dieser Tod die Sündenvergebung selbst ermittelte, ist daraus zu erschen, daß Andere (wie Hundeshagen) im Tode Christi vielmehr eine Darstellung des Ernstes Gottes wider die Sünde, bei gleicher Regirung der uns dadurch erworbenen Sündenvergebung, finden. Daß aber die andere der obigen Ansichten den Tod Christi, wenn sie ebenfalls nicht von ihm, sondern von des durch den Tod erhöhten Christus Machtvollkommenheit die Sündenvergebung herleitet, diese selbst wieder mit der Wiedergeburt in Verbindung bringt, — nur einseitig auffaßt, zeigt der Ebräerbrieff selbst, auf welchen sie sich am Meisten beruft. Hiernach ist eine vollständige, reelle, umfassende Sündenvergebung, wodurch die Gewissen vollkommen gemacht worden, die Frucht des Todes Christi,

Ebr. 9, 9. 14.¹⁾ Und nicht bloß eine Sündenvergebung dieser recelsten Art haben wir im Blute Christi, sondern durch den bei der Selbstdarbringung Christi geleisteten Gehorsam, Ebr. 10, 10., vgl. 13, 12., sind wir auch ein für allemal geheiligt, d. h. gerechtfertigt,²⁾ wenn gleich die Aneignung dieser heiligenden, rechtfertigenden Kraft des Gehorsams Christi von unserer Seite sich wiederholt. B. 14. ist ausdrücklich noch der Beisatz enthalten, daß, wer durch dieß Opfer (im Glauben) geheiligt, ebendamit auch durch dieß Eine Opfer ein für allemal vollendet, d. h. vollendet hergestellt sei (vgl. Röm. 5, 19., *δικαιοι κατασταθίσονται*), worunter dann eben, wie schon bemerkt, weil es sich um eine ein für allemal geschehene Vollendung im Gegensatz gegen die in allmählichen Stufen voranschreitende Heiligung handelt, etwas von dieser Unterschiedenes zu verstehen seyn muß, das doch auch nicht der Akt der Wiedergeburt seyn kann, da in diesem Fall kein Mensch sich so ausdrücken würde, wie Ebr. 10, 10. geschieht (vgl. auch Ebr. 13, 12. und hernach die Rechtfertigung aus dem Glauben). Erst mit der Sündenvergebung und Rechtfertigung, wodurch wir ein für allemal vollendet sind, oder der subjectiven Erlösung³⁾ tritt nun (vgl. ob.) die subjective Versöhnung ein, d. h. die Versöhnung des einzelnen Subjects, die

1) Gelegentlich sei hier bemerkt: todte Werke sind solche, die ohne gereinigtes Gewissen in knechtischer Furcht vollbracht werden, nicht aus der dankbaren Liebe eines gereinigten Gewissens hervorgehen. Indem das Blut Christi unser Gewissen reinigt, macht es uns zugleich frei von der sklavischen Furcht und flößt dankbare Liebe zu Gott ein, wodurch wir aufhören, todte Werke darzubringen und rechte Diener Gottes werden.

2) Einen andern Sinn kann hier das Wort heiligen nicht haben, da von einer einmaligen Heiligung die Rede ist. Unter dem Willen, B. 10, ist zunächst der Wille Gottes, aber in der Identität mit dem Willen Christi, zu verstehen.

3) Man erinnere sich, wie wir auch objectiv die Erlösung, die Tilgung unserer Sündenschuld der Versöhnung vorausgehend gefunden haben.

Röm. 5, 11. in den Schlußworten gemeint ist, wenn es heißt: „Durch welchen wir nun die Versöhnung (die B. 10. genannte objective Versöhnung) empfangen haben.“ So uns versöhnen zu lassen, unter Voraussetzung der objectiven Versöhnung, sind wir auch aufgefördert, 2 Kor. 5, 20. (die objective Voraussetzung, B. 19.). Wie daran sich die Aufnahme in die Kindschaft Gottes anschließt, wie dann diese und das subjective Innwerden der Versöhnung, sowie die Erhaltung des Gnadenstandes auch durch das Haben des Geistes und Getriebenwerden vom Geiste Gottes bedingt ist, zeigen Stellen dergleichen Gal. 4, 5. 6., Römi. 8, 4.¹⁾ 9. 14. Was sich hieran noch weiter anschließt, das gesammte Heil aus Christo, der Genuß der Hirrentreue Christi, die Auferstehung, die Erbschaft des ewigen Lebens, erörtern Stellen, wie 1 Petri 2, 24. 25. Joh. 3, 16. 10, 11. 12. Ebr. 13, 20.²⁾ Uebrigens geschieht der Uebergang der objectiven Versöhnung wie Erlösung in die subjective noch durch viele weitere objective Akte, welche sich an die bisher erwähnten Erlösungs-Thatsachen (Leben, Tod Christi) anschließen. Erst mußte Christus ins Heiligthum eingegangen seyn, dort als Fürsprecher uns vertreten, Seinen heiligen Geist senden, dieser Glauben wirken, daher wir auf diese subjective Erlösung und Versöhnung erst im nächsten Artikel (in der Pneumatologie) vollständig zu sprechen kommen werden.

S. 40. Die subjective Erlösung von der Sündenmacht.

Wir verstehen hier diese nicht, wie im Capitel von der Heiligung, in soweit sich der Wille des Menschen

1) Nach diesem Verse besteht die Freiheit von aller Verdammniß und Sündenschuld, obwohl in Christo begründet, doch nur so weit fort, als wir, begnadigt, Eph. 2, 1 ff. Kol. 2, 13., zugleich im Geiste wandeln.

2) Christus ist der Hirte durch das Blut des ewigen Testaments; denn so sind die Worte zu verbinden.

dabei theilhaftig, obwohl derselbe stets ein Mitsactor ist, sondern in soweit sie ein Ausfluß ist von der objectiven Erlösung durch Christum. Um sie von dieser Seite kennen zu lernen, haben wir uns an die Ausdrücke Christi von der wahren Freiheit, die nur Er uns gebe, Joh. 8, 36., zu erinnern, und daher theils Stellen, wie Röm. 8, 3. 4. 1 Petri 1, 18. 2, 24. 2 Kor. 5, 14—17. Eph. 5, 25. 26. Tit. 2, 12. 14., nochmals zu erwägen, theils insbesondere die Sendung des wiedergebarenden und erneuernden Geistes ins Auge zu fassen. Die Sendung und Gabe des Lehtern ist ja eben durch Christum, s. Tit. 3, 6. Gal. 4, 6. (Geist des Sohnes), und zwar nicht bloß durch dessen Erhöhung, sondern auch durch dessen Leiden und Sterben vermittelt. Was das Lehtere betrifft, so ist sie z. B. Joh. 7, 39. von der Verklärung Jesu abgeleitet, unter dieser aber das Leiden und Sterben Jesu, wie viele Stellen, z. B. Joh. 12, 32. 33. 13, 31., zeigen, auch mitbegriffen. Ausdrücklich sagt Jesus, im Zusammenhang mit dieser Verklärung, Joh. 12, 23. 24.: „Es sey denn, daß das Weizenkorn zc. so bringt es keine Frucht zc.“, auch nicht die Frucht der Geistesgabe, und schon Joh. 3. stellt Er das Wehen des Geistes, B. 8., als bedingt durch Seine Kreuzerhöhung dar, B. 9. 13. 14. Wir haben uns hienach die subjective Erlösung von der Sündenmacht auf dreifache Weise durch Christum vermittelt zu denken. Erstlich, weil Er sie objectiv uns erworben hat. Hieber gehören Röm. 8, 3. Tit. 2, 14. Eph. 5, 25—27. 1 Petr. 2, 24. und alle die schon oben betrachteten Stellen, welche von der objectiven Brechung der Sündenmacht durch Christum handeln, insbesondere auch 1 Petri 1, 18. Es ist Röm. 8, 3. 4. expreß ausgesprochen, daß wir zunächst nur deswegen können von der Sünde los und zur Gesetzeserfüllung tüchtig werden, weil jene am Fleische Christi verdammt worden sei: das Gesetz insbesondere und unser eigener Wille würde diese Lösung nicht zu Stande bringen können. Von einem Gestorbenseyn in Bezug auf die Sünde durch die Gemeinschaft an dem Tode Chri-

sti, d. h. an dessen Kraft, die Sünde zu brechen, handelt Röm. 6, 3. 4. 5. 6. 7. 8.¹⁾, ferner Kol. 2, 11. 12. 3, 1. Dieß bildet den Uebergang zum Nächsten. Zweitens nämlich gibt es für die subjective Erlösung von der Sündenmacht durch Christum eine psychologische Vermittlung, welche Paulus schildert, 2 Kor. 5, 14—17., vgl. Tit. 2, 12., welche vielleicht auch schon Röm. 6. mitbegriffen ist: auch die dankbare Erwägung der objectiven Erlösung durch Christum bildet eine Macht, welche der Sündenmacht gewachsen ist. Es ist sehr gewöhnlich, sowohl in der Theorie als in der geistlichen Praxis, bei der homiletischen Rede, wie in der geistlichen Conversation, nur bei dieser psychologischen Art, wie Christi Tod zur Lösung von der Sünde uns diene, stehen zu bleiben; dieß ist aber halbrationalistisch. Aller gute Wille, welchen die dankbare Erwägung der objectiven Erlösung uns einflößen muß, obwohl als Motiv unentbehrlich (s. vor. §. zu Ebr. 9, 14.), würde doch nichts über uns vermögen, wenn wir nicht an sich von der Sünde durch Christum erlöst wären, und wenn nicht die Kraft des heiligen Geistes uns erfüllte und regierte. Letzteres ist (s. Anfang des §.) das dritte Mittel, wodurch die subjective Erlösung zu Stande kommt: es steht mit den beiden andern in genauester Verbindung und ist namentlich Röm. 8, 3. 4. in diese genaueste Verbindung gesetzt: vgl. Tit. 3, 5. 6. Gal. 5, 18. Man hat kein Recht, das erste und dritte, wie sich die subjective Erlösung von der Macht der Sünde durch Christum vermittelt, im Gegensatz gegen das zweite magisch zu nennen, wie einer gewissen Theologie so gerne beliebt, die Alles immer nur gut psychologisch erklären möchte. Der richtige Ausdruck ist vielmehr: dynamisch. Denn selbst der psychologische Weg, wie Christi Kraft zur Erlösung von der Sünde über uns kommt, ist

1) Vgl. insbesondere R. 7.: „wer in der Gemeinschaft des Todes Jesu der Sünde abgestorben ist, ist eben damit auch von der Sünde gerechtfertigt“, d. h. hier: an den hat die Sünde kein Recht mehr.

nicht eigentlich von unserem Willen und Belieben abhängig (von den eigenen Willensthaten wollen wir ja hier, wie zu Anfang des §. bemerkt, noch nicht reden), sondern nach 2 Kor. 5, 14. ein Gedrungen-, ja nach Phil. 3, 12. ein Ergriffenseyn von Christo, welches hier von unserem Ergreifen wohl unterschieden ist. Es handelt sich hier um Gotteskräfte, die über den Menschen kommen müssen, widrigenfalls Sein bester Wille gleich Null ist. Uebrigens kann die wirkende Kraft des heiligen Geistes nicht gedacht werden ohne die Mittheilung mystischer Kräfte Christi selbst, d. h. den Christus in uns. Beides ist wohl mitbegriffen Ebr. 6, 4. 5. 1 Petri 2, 9. (Schlußworte), auch schon Phil. 3, 12.; das Letztere besonders auch 2 Petri 1, 3.¹⁾ Wir stehen hier am Uebergang zum folgenden Kapitel vom erhöhten, verklärten Zustand Christi, sowie zum folgenden Artikel vom heiligen Geiste, als zu den beiden Hauptmomenten, wodurch (s. Schluß des vorigen §.) der Uebergang der objectiven Erlösung in die subjective erst vermittelt ist.

§. 41. Die übrige Erlösung.

An die Erlösung von der Schuld und Macht der

1) Hier scheint, was wir nachtragen, zwar eben auch die oben erwähnte psychologische Vermittlung vorzuschlagen, wenn es heißt: „nachdem allerlei Seiner göttlichen Kraft, was zum Leben und göttlichen Wandel dienet, uns geschenkt ist durch die Erkenntniß deß, der uns berufen hat durch Seine Herrlichkeit und Tugend.“ Aber es ist mit letzterem nur die Initiative bezeichnet, von welcher die Mittheilung jener Lebenskräfte ausgeht; ohne Erkenntniß Christi kann sie nicht Statt finden, W. 4. Durch welche geht auf Herrlichkeit und Tugend, durch dasselbe auf die genannten Verheißungen. Das Erstere zeigt, daß auch das Letztere wiederum nicht so gemeint ist, als ob blos die Gewährung der göttlichen Verheißungen uns göttlicher Natur theilhaft mache; denn, W. 3. Schlußwort, wir sind berufen durch Christi Herrlichkeit und Tugend. Bezeichnet hier die Tugend den festen heiligen Willen Christi, mit welchem Er Alles ausführt, was zu unserer Seligkeit dient, so bezeichnet die Herrlichkeit die göttliche Kraft, welche jenem Willen entspricht, und die Er erwiesen hat und erweist in der Erlösung von der Macht der Sünde u.

Sünde schließt sich zunächst auch objectiv, dann subjectiv noch manch eine andere Erlösung an, nämlich wie Katechismus und Kinderlehre mit Recht sagt, auch von der Gewalt des Todes, des Teufels und der Hölle. Von der Gewalt des Todes, wie Ebr. 2, 15. und 2 Tim. 1, 10. ¹⁾ ausdrücklich bezeugt ist, und wie es sich als natürliche Folge der Brechung der Sündenmacht ergibt, vergleiche Röm. 6, 22. 23. Auch gehören hieher (durch den Gegensatz) Aeußerungen Jesu, wie Joh. 8, 24. 21.: wenn ihr nicht glaubet, daß Ich es bin, werdet ihr sterben in euren Sünden. (In wie weit von der Gewalt des Todes, davon muß an einer andern Stelle, theils bei den Früchten der Auferstehung Christi, theils in der Lehre von der Heiligung, theils in der Eschatologie, die Rede seyn.) Von der Gewalt des Teufels, wie Matthäus 12, 29. Joh. 10, 11. 12. 12, 31. Kol. 1, 13., vgl. 14., Ebr. 2, 14. und 1 Joh. 3, 8. und schon 1 Mos. 3, 15. bezeugt ist. Zunächst auch dieses objectiv, wie namentlich Joh. 12, 31. deutlich hervortritt. Und abermals ist auch hier zu bemerken, daß schon das heilige Leben Jesu zu dieser Brechung der Macht des Teufels beitrug, was namentlich die Bedeutung der Versuchungsgeschichte ist. Absonderlich aber gehört nach Joh. 14, 30. auch das letzte Leiden Jesu hieher: in diesem bestand Er speciell (d. h. nicht bloß überhaupt in sofern als der Sünde Macht, die Jesus hier trug, auch des Teufels Macht ist), auch einen Kampf mit der Macht der Finsterniß und zwar so, daß diese eben gebrochen ward. In den ersten Jahrhunderten des Christenthums liebte man

1) Es ist ohne Zweifel falsch, wenn man „dem Tode die Macht genommen“ zusammennimmt mit „durch das Evangelium“, als ob Jesus durch Seine Lehre die Macht des Todes gebrochen hätte; die Macht genommen steht für sich: nur ans Licht ist diese Brechung der Todesmacht gekommen durchs Evangelium (insbesondere seit dem Tode und der Auferstehung Christi durchs Evangelium der Apostel). Wodurch nun die Macht des Todes von Christo gebrochen ward, ist hier nicht gesagt. Aber andere Stellen sagens.

es sogar, die Erlösung vorzugsweise, wie einerseits von dem vorhin bemerkten Gesichtspunkte einer Erwerbung und Ertheilung des Lebens, so andererseits einer Erlösung und Loskaufung von der Macht des Teufels anzusehen und darzustellen. Während die Lösung von der Sünde mehr als Aufgabe der menschlichen Freiheit erschien, legte man um so mehr Gewicht auf die Befreiung von der Macht des Teufels wie auf die Gabe der Unsterblichkeit durch Christum. Beim Heraustreten aus dem Heidenthum, dem Hauptgebiet Satans, welches damals so eben erst Statt gefunden hatte, lag die genannte Auffassung freilich besonders nahe. Wir erinnern auch an die Ausführung im ersten Bändchen der Dogmatik von der Macht und dem Einfluß des Teufels im Zusammenhang mit der Macht der Sünde; doch ist eben die Brechung der letztern selbst in vorderste Linie zu stellen und das Uebrige als Konsequenz. Die Erlösung von der Gewalt der Hölle ist ein schließlich sich ganz von selbst ergebender Gesichtspunkt. Es ist dem Menschen gesetzt, einmal zu sterben, hernach aber das Gericht, nämlich das Gericht der Hölle, Ebr. 9, 27. In der Verdammniß, im Gericht der Hölle müßte es sich ja eben, wenn es keine Erlösung gäbe, schließlich herausgestellt haben, was der Sold der Sünde sei. Es konnte also keine vollständige Erlösung geben ohne Erlösung auch von der Hölle. Paulus preist diese Erlösung zwar vorzüglich im Kapitel von der Auferstehung Christi 1 Kor. 15, 55.; aber im nächsten Zusammenhang V. 56. erwähnt er die Macht der Sünde, die des Todes Stachel und sonach auch der Hölle Macht ist, als durch den Tod Christi gebrochen. Die Auferstehung setzt ja jedenfalls die im Tode Christi vollbrachte Erlösung voraus (vgl. 1 Kor. 15, 3. 4.), und wir erkannten schon oben, daß Christus in Seinem Tode nicht bloß den zeitlichen, sondern auch den ewigen Tod für uns erduldet. In besonderer Beziehung wird sich dieß uns noch bewähren, wenn wir bald hernach zeigen, daß die Höllenfahrt Christi nicht den

Zweck hatte, Ihn auch noch die Höllequalen für uns erdulden zu lassen. Wenn aber dieß zu verneinen ist, so hat Christus in Seinem Tode auch die Höllepein in diesem Sinn, den Tod vollständig für uns geschmeckt, ebendamit aber auch von der Hölle uns erlöst,

Dritter Abschnitt.

Der erhöhte Zustand Christi und das Wirken Christi in demselben zu unserem Heil.

§. 42. Art und Bedeutung der Erhöhung Christi überhaupt. (Die Art.)

Unsere Ansicht hiervon richtet sich zunächst ganz nach unserer Ansicht von der Erniedrigung Christi. Wenn unsere frühere Exposition über die Erniedrigung Christi, überhaupt unsere Lehre von der Person Christi richtig war, so müssen wir die Erhöhung Christi auf Seine Gottheit und Menschheit zugleich, auf Seine Gottmenschheit beziehen. War die Erniedrigung nicht bloß Schein, dann auch die Erhöhung nicht. Bezog sich die Erniedrigung nicht bloß auf die menschliche Natur Jesu, sondern auch auf die Gottheit Christi, so bezieht sich nun die Erhöhung andererseits nicht bloß auf die Gottheit, sondern auch die Menschheit Jesu. Nun stellte es sich früher uns sicher heraus, daß wir uns eine persönliche Einigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo, wie sie bei der Menschwerdung des Sohnes Gottes statt fand, gar nicht denken können ohne Selbstentäußerung (Beschränkung) der Gottheit, widrigenfalls von dieser die Menschheit verschlungen worden wäre, und daß noch in höherem Grade die gottmenschliche Leidenserniedrigung Christi eine solche Ausleerung von göttlicher Majestät erforderte. Wir nahmen zwar um jener persönlichen Einigung willen jedenfalls auch

schon im Stande der Erniedrigung eine Durchdringung der Menschheit Christi mit Kräften der Gottheit an, aber in geringerem Grade, und erkannten, daß, wie eben die Zwecke des Erniedrigungsstands Jesu eine vollere Durchdringung nicht litten, so insbesondere auch die noch nicht verklärte Menschheit Christi, in ihrem irdischen Lebenszustand, einer eigentlichen Vergottung noch nicht fähig war. Wir erkannten namentlich, daß Christus in Seinem Leiden und Sterben, um so leiden und sterben zu können, wie Er sollte, noch mehr sich der Gottheit entleerte, als es die Menschwerdung an sich und der noch nicht verklärte Zustand mit sich brachte. Nachdem nun aber schon mit dem Sterben Jesu, als einer Lösung von dem irdischen Todesleibe (vergl. Christus lebendig gemacht nach dem Geiste 1 Petr. 3, 18.), noch vielmehr bei der Auferstehung Jesu und endlich bei Seiner Himmelfahrt Seine menschliche Natur in den Zustand der Verklärung eingetreten war, so hatte dieselbe auch eine neue Fähigkeit gewonnen, von den Kräften der Gottheit Christi durchdrungen zu werden, und es geschah dieß nun im vollsten Maasse bis zur Vergottung der Menschheit. Es sind dabei übrigens beide Akte, der jener menschlichen Verklärung, und der dieser Vergottung nicht zu trennen, indem andererseits jene menschliche Verklärung schon diese Vergottung zur Bedingung hat. Man möchte nun freilich denken und sagen: die Menschheit blieb doch Menschheit und war also auch in ihrem verklärten Zustand einer Vergottung nicht fähig. Und in der That läßt der reformirte Dogmatiker Ehrhard die Erhöhung Christi nur in der Verklärung der Menschheit an sich selbst bestehen, weil ihm auch schon die Erniedrigung Jesu als solche nichts anderes ist, als die Annahme der unverklärten Menschennatur, wobei durch einen zweiten Akt der Erniedrigung, — Christus auch noch die Möglichkeit des Leidens und Sterbens, welche die Annahme der nicht verklärten Menschheit an sich mit sich führte, zur That werden ließ. Allein eben gegenüber diesem reformirten Standpunkte können

wir nicht anders, als den lutherischen in's Recht einzusetzen, nur diesen selbst modificirt, sofern uns weder die Erniedrigung, noch die Erhöhung Jesu, d. h. der Unterschied dieser Akte, ein bloßer Schein ist, wie der früheren lutherischen Vorstellung. Die Entwicklung der persönlichen unio des Göttlichen und Menschlichen mußte nach und nach, mit den Graden der Erhöhung Jesu, zu einer völligen Durchdringung der menschlichen Natur durch die göttliche führen. Die Erhöhung selbst bestand ja zunächst darin, daß Christus die Gottheit und göttliche Herrlichkeit, deren Er sich bei der Menschwerdung, bei Seinem Wandel auf Erden, bei Seinem Leiden und Sterben insbesondere wirklich entäußert hatte, nun wieder an sich nahm. Von hier aus mußte denn auch die menschliche Natur Jesu ein neues Bestimmtseyn erhalten, welches nicht bloß in der gewöhnlichen menschlichen Verklärung bestehen, welches nur eine Vergottung der menschlichen Natur selbst seyn konnte. Jedenfalls wird ja Christus überall in der Schrift nach Seiner Menschheit wie Gottheit, nach Seiner ganzen Person als absolut erhöht über Menschen und Engel dargestellt: Eph. 1, 20—22., vgl. Kol. 1, 18., Ebr. 1, 3. 4., 1 Petr. 3, 22. Aber nicht nur relativ über alle Menschen und Engel, sondern so ist Er nach Joh. 13, 31. 32. erhöht worden, daß Gott in Ihm verklärt ward, nachdem Gott Ihn in Sich selbst verklärt hatte. Dieß spricht eine völlige Aufnahme Christi und zwar (vgl. das Subj. B. 31.) eben auch als Menschensohns in die Gottheit aus. Um diese Erhöhung der menschlichen Natur Christi zu beweisen, möchten wir namentlich auch noch auf Ebr. 2, 5—8. hinweisen, wo es eben hervorgehoben ist, daß in Christo gerade die Menschheit so hoch erhöht wurde, s. B. 6., und wo doch unter dieser Erhöhung nicht bloß die gewöhnliche, menschliche Verklärung verstanden ist, s. B. 7. 8. 9. Zwar daß in dieser Stelle auf Ps. 8. sich berufen ist, möchte einen Schein der letztern Art hervorrufen. Ps. 8. ist der Mensch zunächst in seinem Urzustande als Herr der

Schöpfung beschrieben, und Luther setzt in seiner Uebersetzung, worin er dieß in der Zukunft wiederum Statt finden läßt, eine künftige Wiederherstellung jener ursprünglichen Herrschaft über die Natur. Aber eben in Ebr. 2. ist diese darauf basirt, daß in Christo die menschliche Natur zuerst absolut über Alles erhöht worden ist. Vergleiche auch noch Eph. 4, 10. und besonders den hier B. 9. und 10. entwickelten Gegensatz. Wäre doch ohne eine solche Erhöhung auch der menschlichen Natur auch nicht die göttliche Verehrung Christi erlaubt, sondern mit den Rationalisten wirklich als Christolatrie zu bezeichnen (d. h. als Götzendienst, den man mit Christo treibt — schauerlich zu sagen). Wenn wir früher erklärten, daß schon die persönliche Einigung des Göttlichen und Menschlichen an sich nicht möglich gewesen wäre ohne eine Selbstbeschränkung der göttlichen Natur in Christo, so setzten wir dabei eben die menschliche nach dem Bestand ihrer irdisch-menschlichen Qualitäten voraus. Bei der Erhöhung Jesu änderten sich diese und zwar eben in Folge dessen, daß nun die göttliche Natur in Christo in ihr volles Recht eintrat. Es mußte zufolge dessen mit der menschlichen Natur nicht bloß eine gewöhnliche, menschliche Verklärung vor sich gehen, noch war diese bloß die Bedingung weiterer Durchdringung mit Kräften göttlicher Natur, sondern die menschliche Natur wurde nun in noch ungleich höherem Maaße, als es schon bei der Menschwerdung der Fall gewesen war, durch jene Eph. 1. gerühmte überschwengliche Machtwirkung Gottes — über sich selbst erhoben, weil sonst Christus Seine göttliche Herrlichkeit selbst nicht in vollem Maaße hätte wieder an sich nehmen können. Wir können daher das Verhältniß beider Naturen im erhöhten Zustande Jesu im Vergleich zum Erniedrigungszustand nicht anders bestimmen, als daß, während dort noch die menschliche Natur vorschlug und die göttliche zurücktrat, so nun das menschliche Seyn und Wesen zurücktrat und das göttliche Seine Uebermacht geltend machte, ohne daß

darum das menschliche auch jetzt verschlungen worden wäre. So mittelst der Unterscheidung der Stände gehen wir die richtige Mitte zwischen Nestorianismus und Eutychianismus und eignen uns von Beiden die Wahrheit an.

§. 43. Fortsetzung. (Die Bedeutung der Erhöhung Jesu.)

Diese anlangend, so war es freilich schon mit Rücksicht auf die Trinität Gottes gar nicht anders möglich, als daß der Sohn Gottes nach vorübergehender Entäußerung Seiner göttlichen Herrlichkeit in Seinem Erniedrigungs-Zustand dieselbe wieder an sich nahm. Es wäre sonst eine Störung in das trinitarische Seyn Gottes selbst gekommen. Sofern sodann die Erhöhung Christi eine Erhöhung Seiner Menschheit war, war sie durch die göttliche Gerechtigkeit erfordert. Das Wort: „es ziemete dem, um deß willen alle Dinge sind 2c.“, Ebr. 2, 10., können wir auch umkehren und sagen: nachdem Christus als Mensch die Probe, unter welcher Er zu göttlicher Herrlichkeit gelangen sollte, bestanden hatte, geziemete es sich für den, um deß willen und durch den alle Dinge sind, Jesu das Ihm unter der Bedingung der Bewährung in jener Probe in Aussicht Gestellte auch wirklich zu gewähren. Oder: die Erhöhung Christi, insbesondere Seiner menschlichen Natur nach, war ein Lohn Seines auf Erden und besonders am Kreuze und bis zum Kreuze bewiesenen Gehorsams, Phil. 2, 9. (darum hat 2c.), Ebr. 1, 3. vgl. mit Ebr. 2, 9. Beides nun, die Wiederannahme der göttlichen Herrlichkeit von Seiten Christi und die Erhöhung Seiner menschlichen Natur ist zugleich — und dieß ist die dritte Bedeutung der Sache — als Sieg, Triumph, Victoria und Gloria gebührend aufzufassen, s. Jes. 53, 8. 10.: Er ist aus Angst und Gericht gerissen, Ps. 40, 1 ff. Dieser Sieg war zunächst die Ruhe nach dem Streit und der Genuß des errungenen Siegs, und so ist namentlich

das Weilen Christi im Paradiese nach Seinem Tode anzusehen. Die Auferstehung Christi und die 40 Tage zwischen Seiner Auferstehung und Himmelfahrt geben uns obnedieß diesen Eindruck. Ebenso wenn Ebr. 12, 2. von Christo gesagt ist: um der Ihm vorgehaltenen Freude willen erduldeten Er das Kreuz und achtete der Schande nicht, und hat sich (dafür) gesetzt auf dem Stuhl Gottes; so soll wohl dieselbe Idee ausgedrückt seyn, — wie überhaupt mit dem Eigen Christi zur Rechten der Majestät Christi. Christi Herrlichkeits-Zustand kann nun freilich kein thaten- und wirkungsloser seyn. Vielmehr, wie in Seinem Lauf auf Erden die Passivität vorschlug und Sein Wirken ein leidendes Wirken war, also schlägt in Seinem himmlischen Zustand die Aktivität, das aktive Wirken vor. Und dieß tritt nun besonders in fortgesetzter, mächtiger Heilswirkung hervor. Eine gewisse Klasse von Gläubigen legt sogar in Bezug auf das Bewirken unserer Seligkeit Christo in Seinem himmlischen Zustand mehr bei, als in Seinem irdischen Zustand, bezieht das Wirken Christi in Seinem himmlischen Zustand unmittelbar auf unsre Seligkeit, das Wirken und Leiden Christi in Seinem irdischen Zustand nur mittelbar. Wir stimmen dieser Ansicht nicht bei, und sagen umgekehrt: das Leben und Leiden Christi in Seinem irdischen Zustand habe unmittelbare, das Wirken Christi in Seinem himmlischen Zustand nur mittelbare Bedeutung, sofern dieß nur die Aneignung und Ausführung des Heils bezweckt, das Er uns auf Erden durch Seine Menschwerdung, Leben und Leiden erworben. Aber jedenfalls hat Christus auch im Himmel Sein Wirken zu unserem Heil fortgesetzt und setzt es fort bis zu Seiner Wiederkunft; als Hohepriester und König, beides in ewiger Verbundenheit (Ps. 110, 4. Ebr. 5, 6. 6, 20. 7, 17.), sitzt Er zur Rechten Gottes, und auch sein Wirken zur Erleuchtung der Menschheit, zur Kundmachung der Wahrheit (Jes. 42, 6. Christus, das Licht der Heiden, und B. 4., Er wird nicht ruhen, noch

raften, bis 2c. Eph. 2, 17. Er ist gekommen und hat 2c.)¹⁾, also Sein prophetisch Amt hat noch nicht aufgehört. Selbst in jenem Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung war Christus ja nicht unthätig. Dieß war die Eine Bedeutung Seiner Höllenfahrt, die aber auch zu dem vorhin erwähnten Triumph gehört. Hiemit ist die dritte Bedeutung der Erhöhung Jesu festgestellt.

Viertens war die Verklärung Jesu nicht nur die Bedingung der Sendung des Geistes, — denn als verklärt hat Er ihn ausgegossen (Joh. 7, 39.), — sondern auch die Bedingung jenes großen Mystereums, das die Schrift in Worten, wie: die Gemeinde ist die Fülle des, der Alles in Allem erfüllet (Eph. 1, 23.), oder mit ihren Worten von dem Christus in uns (s. Joh. 14, 20. Kol. 1, 27. 3, 3.), und der Sakramentslehre ausspricht. Wie die Erhöhung Jesu die Bedingung hiefür ist, das ist besonders nachdrücklich Joh. 14, 20. hervorgehoben: „an demselben Tage werdet ihr erkennen 2c.“, d. h. erst wenn Ich wieder vollständig in meinem Vater bin durch meine Rückkehr zu Ihm, zu Folge meiner Erhöhung könnt ihr auch die Erfahrung machen, daß ihr in mir seid und Ich in euch. Vergl. was Christi Verhältniß zu Seiner ganzen Gemeinde betrifft, bes. Eph. 1, 22. Kol. 1, 18.). Wenn man fünfstens die Erhöhung Christi auch noch als Erweis Seiner Gottheit aufführt, wie die Schrift vielfach thut, Apostelg. 2, 36. 32. 33. Röm. 1, 4. (gewissermaßen gehört hieher auch Apostelg. 13, 33), so hat dieß zwar mehr apologetische Bedeutung (Matth. 26, 64.) und gehört eben theils in die Apologetik, theils in die Lehre von der Person Christi. Hier erfreuen wir uns aber dessen dennoch auch noch, namentlich in dem Sinn, daß wir in dem Menschen Christus unsern Bruder (Ebr. 2, 11.) und Genossen (Ps. 45, 3. 8.) und treuen Freund (Joh. 15, 14.), zu welchem wir so nahen Zugang haben, zugleich unsern

1) Wiewohl dieß Andere auf Seine irdische Erscheinung beziehen.

Herrn und König erblicken, dessen königliche Gewalt auch uns zu gute kommt, und dessen Reichthum auch uns zufließt (Röm. 5, 2.). Auch gegenüber von der ungläubigen Welt hat immerhin die Erhöhung Jesu keine geringe Bedeutung (vgl. Matth. 26, 64.). Indes, da man jetzt noch nicht sieht, daß Ihm Alles unterthan (Ebr. 2, 8.), da Er noch ein in Gott verborgenes Leben führt (Kol. 3, 3.)¹⁾ und erst bei Seiner Wiederkunft (siehe den Beisatz Matth. 26, 64.) sich in Seiner vollen Herrlichkeit offenbaren wird, so tritt diese fünfte Bedeutung wenigstens nach ihrer zweiten Seite etwas zurück. Die erste soll uns um so mehr verbleiben. Endlich sechstens ist es überhaupt bemerkenswerth, daß Christus der einzige Mensch ist, von dem Seine überirdische Lebensgeschichte in historischen Thatfachen vor uns liegt. Es ist der Einzige, von dem es nach Seinem Abtreten vom irdischen Schauplatz durch den Tod nicht bloß eine ideelle Gegenwart, durch's Andenken an ihn, wie bei andern großen Männern, sondern eine reelle Gegenwart gibt. Er ist der Einzige, welcher nicht bloß im Andenken der Menschheit in hinterlassenen Werken und Schriften bei der Nachwelt fortlebt, sondern in persönlicher Unsterblichkeit (Jes. 53, 10. Röm. 6, 10.). So kennt Ihn wenigstens die gläubige Ansicht von Ihm, namentlich diejenige, welche weder rationalistischen, noch Schleiermacher'schen Spuren folgt. Diese unsterbliche Gegenwart ist nur möglich, weil Er Gottessohn, Gottmensch ist. Aber eben als dieser Gottessohn, Gottmensch ist Er durch Seine Erhöhung und fortwährende herrliche Erweisungen allerdings auch gerechtfertigt (1 Tim. 3, 16.).

§. 44. Die einzelnen Akte der Erhöhung Jesu und deren Bedeutung.
 Die Höllenfahrt Jesu.

Die Höllenfahrt Jesu zwischen Seinem Tode und

1) Selbst in Seinen vom Himmel herab erwiesenen Wundern ist Er ja bis dahin von Seinen Feinden und den Ungläubigen noch nicht erkannt (Apostelg. 4, 1 ff. 17. 21. 5, 17 ff.).

Seiner Auferstehung ist uns bezeugt — wenn auch nicht durch das eigne Wort Jesu, wo Er den Typus des Jonas auf sich deutet,¹⁾ oder wenn auch nicht durch die Deutung, welche nebst den LXX. Petrus in seiner Pfingstpredigt und Luther dem 16. Ps. B. 10. mit Bezug auf Christum gibt,²⁾ wenn ferner auch nicht aus Eph. 4, 9. (wiewohl — vergl. Eschatologie — die wahrscheinlichere, philologisch richtigere Erklärung ist, diese Worte nicht bloß von der Erde und dem Kommen Christi auf diese, sondern von der Unterwelt zu verstehen), wenn, sagen wir, die Höllensfahrt Christi auch nicht aus diesen Stellen folgt, so folgt sie doch sicher aus 1 Petri 3, 18. 19. 20. vgl. 4, 6. Zwar auch aus dieser Stelle haben reformirte Lehrer sie entfernen wollen durch die Deutung, als wären die Höllenqualen, welche Christus am Kreuze für uns litt, ein Hinabsteigen in die Hölle gewesen. Allein ließe auch der erste Theil des Ausspruchs diese bildliche Deutung zu, so bleibt ja doch der zweite Theil stehen: „Christus hat gepredigt den Geistern im Gefängniß, die 2c.“, und dieser läßt eine solche Deutung durchaus nicht zu. Auch diesen Worten zwar hat man reformirter Seits eine solche Deutung gemeint geben zu können, daß die Höllensfahrt Christi nicht mehr in der Stelle gefunden werden könnte. So erklärt Beza: Christus, den wir nun als den Gestorbenen und Auferstandenen kennen, hat einst, vor den Tagen Seines Fleisches, den Ungläubigen, welche jetzt als Geister im Gefängniß sitzen und gerechte Strafe leiden, durch Noa gepredigt. Wie viel Ein-

1) S. übrigens den Ausdruck Matth 12, 40.: „im Mittelpunkt (Innersten) der Erde.“

2) Nach dem hebräischen Grundtext könnten nämlich diese Worte auch übersetzt werden: du wirst mich nicht der Hölle überlassen, d. h. am Leben erhalten, vor der Hölle bewahren. Dann könnte man sie nicht auf Christum beziehen, weil Christus nach anderen Stellen (s. oben) doch in der Hölle gewesen ist. Uebersetzt man aber: nicht in der Hölle lassen, so folgt eben aus diesen Worten auch, daß Christus in der Hölle gewesen.

schießel aber nöthig sind, um aus der Stelle diesen Sinn herauszubringen, liegt am Tage: und eben damit ist diese Auslegung von selbst gerichtet; auch ist Subject der Rede nicht der Logos, sondern der Gottmensch, noch wird als Medium, wie 1 Petri 1, 11., der heilige Geist angegeben u. s. w. (Es gibt außerdem noch eine Menge Gegengründe.) Augustin bessert nicht viel, wenn er mit der geringen Aenderung: „die Geister im Gefängniß der Sünde“, dieselbe Erklärung beibehält. Andere, wie die socinianischen Arminianer, wollen hier die Höllenfahrt Christi beseitigen, indem sie die Predigt Christi von der Predigt durch die Apostel verstehen. Aber abgesehen davon, daß Christus durch die Apostel nicht Geistern predigte, bleibt auch hier das „Er ging hin“ — und „im Geiste, — nämlich in dem Geiste, in welchem Er lebte, nachdem Er ertödtet war“ — unerklärt. Somit (vergl. noch dazu 1 Petri 4, 6.: „den Todten wurde das Evangelium verkündigt“, auch den Todten — durch wen? vgl. 3, 18) kann aus dieser Stelle die Lehre von der Höllenfahrt Christi durchaus nicht entfernt werden, außer endlich, was auch schon einigen reformirten Erklärern eingefallen ist, man ließe Christum den Todten vom Paradies aus predigen. Gegenüber von dieser Erklärung werden uns die zuerst angeführten Stellen, besonders Eph. 4, 9., allerdings auch noch wichtig, wiewohl die Vorstellung an sich abenteuerlich ist.

S. 45. Fortsetzung. (Höllenfahrt Christi).

Es fragt sich ferner, wann, wohin Christus zur Hölle gefahren sei und was die Hölle hier bedeutet. Man hat die Stelle auch schon so erklären zu können geglaubt, daß Christus nach Seiner Auferstehung in die Hölle gefahren sei.¹⁾ Dann dürften wir die Höllenfahrt Christi

1) Wie Andere die Erscheinungen Christi, die man sonst nach Seiner Auferstehung verlegt, in die Zeit nach Seiner Himmelfahrt verweisen,

noch nicht hier placiren. Man beruft sich auf das: Christus, lebendig gemacht nach dem Geist, ging hin. Diese Lebendigmachung sei ja erst, sagt man, bei Seiner Auferstehung eingetreten. Allein hiebei wird erstlich übersehen, daß auch von dem Zustand nach dem Tode jener Ausdruck gebraucht werden kann, weil der Tod, die Ablegung des Leibes, ermöglicht, den Menschen in's volle Leben des Geistes zu versetzen, welches bisher durch den Leib noch gebunden war. Sodann erfordert der Zusammenhang von 1 Petri 3, 18. 19., in welchem zuvor Petrus den Christen die Leidenswilligkeit und wohl selbst die Sterbensfreudigkeit empfehlen will — und zwar eben mit dem Vorgang Christi in Seinem Leiden und Tod — dieser Zusammenhang erfordert, daß wir (B. 18.) das Hauptgewicht auf das „ertödtet nach dem Fleisch“ legen. Der Beisatz: aber 2c., soll dann eben sagen, daß selbst das Sterben Gewinn sei, wie denn Christus 2c. Hienach wissen wir also von der gewöhnlichen Ansicht auch in Bezug auf die Zeit der Höllenfahrt nicht abzugeben. Was die Hölle selbst als den Ort betrifft, in welchen Jesus fuhr, so ist dieser freilich nicht mit der Gehenna, dem Ort der ewigen Pein, zu verwechseln, wiewohl auch von den Todten in jenem Gefängniß (1 Petri 4, 6.) gesagt ist, daß sie sich in einem Gerichtszustand befunden haben. Das griechische Wort ist Hades. Von diesem behaupten freilich einige Neuere, daß es wenigstens eben bis zur Erscheinung Christi in der Hölle gemeinsam alle Todten, die Guten und die Bösen, daher auch das Paradies, in welches Jesus ging, in sich beschloffen habe, nur mit gehöriger lokaler Scheidung. Durch diesen Beisatz wird aber eben jene Alles beschließende Auffassung des Hades wieder gehörig restringirt, oder vielmehr als Unding dargestellt. Wer wollte auch Abrahams Schoos und vollends das Paradies in den Hades verlegen? Der Aufenthalt der Frommen kann der Hades nicht gewesen seyn. Die Hadesfurcht im N. Test. ging aus dunkeln Gemüthszuständen hervor, war

subjektiv, und eben Ps. 16, 10. lehrt, was wirklich die Hoffnung der Gläubigen im N. Test. war, die in der That bei Gott lebten. Die ganze Beschränkung der alttestamentlichen Seligkeit lag in dem Mangel an Vollendung, an Gemeinschaft mit Christo, diem Weil Christus noch nicht auferstanden. Der Hades selbst aber war nur der Aufenthalt der Ungläubigen, Gottlosen, oder der Indifferenten (s. in der Eschatologie das Nähere). Zu diesen stieg Christus hinab. Was hatte Er dort zu thun, was that Er, oder, was ist die Bedeutung Seiner Höllenfahrt? Hier muß sich die lutherische Kirche von der reformirten berichtigen lassen, nicht im Sinn einiger Reformirten, welche Jesum in der Hölle noch die Höllequal für uns erleiden lassen, weil Er im Tode nur den Tod für uns gekostet habe und doch alle Strafen der Sünde, auch die ewigen, für uns habe tragen müssen zu unserer Erlösung. Dem widerspricht das Vollbracht, welches Jesus vom Kreuze herab ausrief, total, wie denn auch schon das Todesleiden selbst und die Scene in Gethsemane so angethan ist, daß wir sehen: Jesus hat es da nicht mit dem einfachen Todesleiden zu thun gehabt. Aber einseitig ist es von den lutherischen Dogmatikern, wenn sie die Höllenfahrt Christi hauptsächlich (denn die Predigt selbst können sie doch nicht leugnen) von Seiten des Triumphs über die höllischen Mächte auffassen. Wir sahen vielmehr schon oben (§. 43), daß die gesammte Erhöhung Jesu, nebst dem bereits erfochtenen Triumph, das Erringen neuer Siege durch neue Thätigkeit in sich schließt, und, wenn je Eines von Beiden bei der Höllenfahrt Christi das Sekundäre war, so müßte es die Triumphfeier seyn. Denn das sagt 1 Petri 3, 19. expreß, daß Christus in die Hölle ging, um zu predigen. Andererseits ist freilich jener Triumph auch nicht auszuschließen, laut Col. 2, 15. Denn wir haben kein Recht, diesen Vers mit einigen Reformirten (Ebrard) blos auf die Thatfache des Todes zu beziehen, sondern eben davon, daß Jesus durch Sein erlösendes Leiden und Sterben

auch den höllischen Mächten ihre Gewalt nahm (s. vorigen Abschn. §. 41.), was in den ersten Worten des Verses gesagt ist, — wird noch im weitem Inhalt des Verses unterschieden, daß Er auch einen förmlichen Triumph über sie gehalten habe, was eben nur bei Seiner Höllenfahrt geschehen seyn kann. So stellte also dieser Triumph, wie auch das Paradies, in welches Jesus zunächst nach Seinem Tode mit dem Schächer einging, den (im Tode) allbereits erfochtenen Sieg, die Predigt aber die neue Thätigkeit vor, welche Jesus alsbald nach Seinem Tode zum Heil der Menschen eröffnete, indem Er in die Hölle stieg. Einen allgemeinen Beitrag zur Erlösung für's ganze Menschengeschlecht gab zwar hienach die Höllenfahrt Christi, wenigstens objectiv, nicht. Sie beschränkte sich auf die Ungläubigen zur Zeit Noa. Mag daraus auch abzunehmen seyn, daß anderen Todten ähnlich gepredigt wird (s. Eschatologie), was Christum selbst betrifft, müssen wir beim Buchstaben jener Stelle stehen bleiben. Etwas Allgemeines kann nur subjectiv daraus abgeleitet werden, nämlich, was die württembergische Kinderlehre sagt, daß seit der Höllenfahrt Christi die Gläubigen versichert seien, sie haben auch von der Hölle nichts Nachtheiliges zu besorgen, weil auch dort Christus Meister ist.

Warum wir nun aber die Höllenfahrt Christi mit den lutherischen Dogmatikern im Gegensatz gegen die reformirten zur Erhöhung Christi rechnen, liegt am Tage. Es geschieht dieß, a) weil Jesus nun Sein Erlösungswerk vollbracht hatte und in der Hölle deßhalb triumphirte, wie denn selbst jene Predigt Dasjenige bezweckte, was Jesus seit Seiner Erhöhung überhaupt bezweckt, durch die Predigt des Glaubens allen Menichen Antheil an Seiner Versöhnung zu geben, sonach auch den Todten, die sie hier nicht hörten (1 Petri 4, 6., „auf daß sie, ob zwar gerichtet am Fleische, im Geiste Gott leben“); b) weil Jesus, ob zwar ertödtet am Fleische, am Geiste lebendig gemacht, durch den Tod um so völliger in's Leben des Geistes versetzt war, wie auch für die Gläubigen

die Erlösung vom Todesleibe ein Gewinn ist. Daß Christus in die Hölle stieg, diese Thatsache als solche wird zwar Eph. 4, 9. noch als Beweis Seiner tiefsten Erniedrigung angesehen. Aber der Zweck, zu dem sie geschah, stellt sie unter den Gesichtspunkt der Erhöhung. Mit dem gleichzeitigen Liegen Seines Leibes im Grabe verhält es sich ebenso. Diese Thatsache war an sich noch eine Erniedrigung;¹⁾ aber daß Sein Leib nicht verweste, war schon ein Beweis, wie Er als der Heilige Gottes von den Banden des Todes nicht gehalten werden konnte (Apostelg. 2, 24.), ist also ein Stück Seiner göttlichen Herrlichkeit.

§. 46. Die Auferstehung Christi. Das Faktum.

Die Thatsache derselben ist aus den Erscheinungen Jesu nach Seinem Tode, über welche uns die Apostel die zuverlässigsten Berichte geben, und aus dem verklärten Zustande, in welchem Er dabei erschien, in Verbindung mit der Wirklichkeit Seines Todes satksam erhoben.²⁾ In was für ein verklärtes Leben Jesus damit eingetreten war, darüber scheinen verschiedenerlei Berichte vorzuliegen und darüber streitet man sich. Vorerst steht aber fest, daß die Auferstehung Christi, so wie sie Statt fand, — am dritten Tage, ohne Verwesung des Leibes, — für die gläubige Betrachtung ein Stück Seines unauflöselichen Lebens ist (Apostelg. 2, 24. 3, 15.). Die Lebenskraft, welche, wenn wir auferweckt werden, durch Christum oder Seinen Vater in uns, in unsere Seelen und Leiber gelegt wird, trug Christus selbstständig in sich (Job. 5, 26. 6, 57. 10, 18. hier: ich habe Macht, mein Leben wieder zu

1) Obwohl — Jes. 53, 9. wörtlich — das Grab ihm bei den Gottlosen nur zugehacht war (von Seinen Feinden), in Wahrheit aber ehrenvoll ward.

2) Man merke sich die drei Momente, die sich hier zusammenschließen und für die Idee und den Erweis der Auferstehung Christi einander ergänzen.

nehmen), obwohl, weil dem Sohne gegeben ist vom Vater, das Leben zu haben in sich selbst, wie es der Vater hat, die Auferweckung Christi auch vom Vater abgeleitet werden kann. Sie ist auch vorzugsweise vom Vater in der Schrift abgeleitet, wie die Erhöhung überhaupt, weil der Uebergang göttlicher Kräfte aus der Gottheit in die Menschheit Jesu, die bei der Verklärung und Erhöhung Jesu in erhöhtem Maaße Statt fand, unter der Direktion des Vaters, — wie der ganze Lebenslauf Christi und schon die Sendung des Sohnes in die Welt, — stand, weil überhaupt Alles von Ihm ist (Röm. 11, 36.). Die göttliche Lebenskraft, welche Christus in sich trug und auf welche Er in Seinem Leiden und Sterben, um für uns leiden und sterben zu können, in dem Maaße verzichtete, daß wirklich auch bei Christus eine Scheidung des Leibes und der Seele eintrat, wie bei andern sterbenden Menschenkindern, — diese Lebenskraft Christi war dennoch so übermächtig in Ihm, daß sie jene Scheidung nicht länger als drei Nächte, nicht so lange ertrug, bis Christi Leib eigentlich hätte verwesen können.¹⁾ Vermöge dieser Lebenskraft zog Jesu Seele in wenigen Stunden nach Seinem Tode den getrennten Leib wieder an sich, aber nicht mehr im alten, sondern im verklärten Zustande, als der Erstling von den Todten (denn die zuvor Erweckten wurden entweder in das volle Seyn des irdischen Lebens zurückversetzt, wie der Sareptanerin und Sunaminin Sohn, oder folgten Christo erst nach, wie die Leiber der Heiligen, deren Gräber nur im Augenblick Seines Todes geöffnet wurden, deren Leiber selbst erst nach der Auferstehung Jesu aus dem Grabe hervorgingen).

In welchem Grade verklärt der Leib Jesu bei Seiner Auferstehung war, dieß ist eine weitere Frage. Hierbei ist wiederum eben das zuerst festzuhalten, daß Jesus in neuem Leibe, nicht als purer Geist, als Gespenst erschien. Und eben darin, daß er mit verklärtem Leibe

1) so wie die Verwesung bei uns nach 48 Stunden eintritt.

erschien, und doch nicht stets erschien, sondern kam und wieder verschwand, daß Er leiblich=gegenwärtig war, wann Er wollte, aber es nicht immer war, eben darin zeigt sich, daß Seine Verklärung nicht die allgemein menschliche war, welche jedem Gläubigen bevorsteht, sondern die gottmenschliche. Eben die verklärte Leiblichkeit des auferstandenen Christus wollen nun zwar Viele leugnen wegen des Kommens und Verschwindens Jesu, und den Auferstandenen für immateriell oder Seinen Leib bloß für einen angenommenen Scheinleib erklären; aber Jesus hat Seine Leiblichkeit und deren Identität hinreichend dokumentirt, während andererseits eben dieß Kommen und Gehen und wunderbare Gegenwärtigseyn eine Klarheit, insbesondere auch eine Macht über den Raum und die Natur anzeigt, die nur Gott zusteht. Im Vergleich zu Seinem himmlischen Zustande hat man die Stufe der Klarheit Jesu zwischen Seiner Auferstehung und Himmelfahrt schon etwas geringer gefunden und hat eben namentlich aus dem Essen Jesu in den 40 Tagen den Beweis dafür entnehmen zu können geglaubt.¹⁾ Allein Christus wird auch „in Seinem Reiche noch essen und trinken — nur wird Er's neu trinken.“ Andererseits hat sich Jesus auch in jenen 40 Tagen schon sakramentlich mitgetheilt. Deßungeachtet möchten wir das Stufenmäßige in der Verklärung Jesu nicht ganz verwerfen und uns nur dagegen verwahren, daß man Seinen Leib damit nicht immer mehr verflüchtigt, während eine zunehmende Mittheilung Seiner Gottheit an Seine Menschheit, bis sie mit Seiner Himmelfahrt vollendet war, auch ganz in der Art unserer dogmatischen Anschauung von der Gottmenschheit Christi und deren beiden Zuständen liegt.

1) Man glaubt so auch eine Parallele und Analogie zwischen diesen beiden Stufen und der irdischen und himmlischen Form Seines künftigen Reiches, sowie der künftigen allmählichen Verklärung unseres Leibes ziehen zu können.

§. 47. Die Bedeutung der Auferstehung Jesu.

Sie ist zunächst eine apologetische, d. h. rechtfertigende, einmal für die Person, sodann für das Werk Christi. Für jene zwar minder bestimmt und unmittelbar, d. h. nicht so, daß der ungläubige Gegner, selbst wenn er die Thatsache zugibt, damit auch genöthigt wäre, die Gottheit Christi anzuerkennen. Ein Thomas fand sich freilich auch hievon überzeugt, wenn er beim Anblick des Erstandenen rief: „mein Herr und mein Gott!“ — und so erklärt auch ein Paulus Röm. 1, 4., Christus sei erwiesen als ein Sohn Gottes nach der Heiligung ¹⁾ seit Seiner Auferstehung von den Todten. Ueberhaupt ist derjenige, der sich im Fleische offenbarte, nach 1 Tim. 3, 16. auch gerechtfertigt im Geiste, d. h. nach Seiner verklärten Natur, durch Seine Verklärung — als der im Fleisch geoffenbarte Gott erwiesen. Zu dieser Verklärung rechnet Paulus eben 1 Tim. 3, 16. selbst theils Seine Auferstehung, nach welcher Er — in jenem verklärten Zustande — seinen Engeln oder Boten, d. h. den Aposteln, erschien, worauf erst die Predigt in der Welt recht anging und der Glaube an Christum durchdrang (gepredigt den Heiden, geglaubt von der Welt), theils Seine Himmelfahrt (aufgenommen — wörtlich — in der Herrlichkeit). Für den Standpunkt des Glaubens ist so die Auferstehung Christi auch unmittelbar apologetisch, für den Standpunkt des Unglaubens aber wenigstens mittelbar, sofern, die Thatsache der Auferstehung Jesu einmal vorausgesetzt, damit auch die Wahrheit Seines ganzen Worts, auch Seines Zeugnisses von sich selbst, dessen Inhalt wir ge-

1) Mit diesen Worten will Paulus im Allgemeinen eben die Idee von jener unauflöselichen Lebenskraft Christi aussprechen, die wir im vorigen Paragraphen auseinander setzten. Er drückt sich nur so aus, daß er diese Lebenskraft zunächst in der Kraft des heiligen Geistes Christi, die aber zugleich die Kraft Seiner Gottheit war, findet.

nau kennen, erwiesen ist. Apologetisch rechtfertigend ist die Auferstehung Jesu zweitens für Sein Werk. In dieser Bedeutung ist die Auferstehung Jesu besonders 1 Kor. 15. aufgefaßt, und in derselben Beziehung Röm. 4, 25. auch unsere Rechtfertigung von der Auferstehung Jesu abgeleitet in den Worten: „Er ist um unserer Sünde willen dabingegeben und um unserer Gerechtigkeit (wörtlich: um unserer Rechtfertigung) willen auferwecket.“ In Seinem Kreuzestod war Er den Übelthätern gleich gerechnet (Jes. 53, 12.); jetzt in Seiner Auferstehung ist Er als der Gerechte, folglich (Jes. 53, bes. V. 11. 12.) Sein Tod bloß als stellvertretender, als Versöhnungstod, dessen Frucht für uns die Rechtfertigung in Seinem Blute ist, dargestellt. Die Auferstehung Christi hat aber nicht bloß Sein geschehenes Versöhnungswerk bestätigt, sie hat auch die mit dem Tode Christi begründete Erlösung darin realisiert, daß in der Person Christi des Auferstandenen die Macht und der Stachel des Todes in Seiner Nichtigkeit dargeihan werde (1 Kor. 15, 57.). Durch den Erlösungstod Christi wurde zunächst die Macht der Sünde gebrochen, und nur mittelbar auch die Macht des Todes. Mit der Auferstehung Christi ward auch die Macht und Kraft des Todes ein für alle Mal gebrochen. Schon in Folge des erlösenden Todes Christi hatte auch der Tod kein Recht mehr an uns: aber durch die Auferstehung Christi ward auch Seine Macht für alle Gläubigen abgethan, weßwegen die Auferstehung Christi (nach 1 Kor. 15, bes. V. 55. 56. zugleich das ewige Leben und die Auferstehung zum Leben für alle Seine Gläubigen garantiert (vgl. Joh. 11, 25. 26. Eph. 1, 14—20.). Ja, auch das neue geistliche Leben, die Bedingung der künftigen leiblichen Auferstehung, die Form, in welcher wir das ewige Leben schon hier haben, wird in der Schrift in Zusammenhang mit der Auferweckung Christi gebracht. So Röm. 6, 4. 5. 8. 10. Kol. 2, 12. 3, 1. Eph. 2, 1 ff. Phil. 3, 10. 1 Petr. 1, 3. und in vielen andern Stellen, bes. auch noch 2 Kor. 4, 10—12.

Wir haben hier gewiß nicht blos Redensarten und Analogieen, Vergleichen, sondern unser geistliches Leben ist bedingt durch die Auferstehung Christi und nährt sich aus Seiner Auferstehungskraft. Das Erstere ist der Fall, sofern die Selbstmittheilung des erhöhten Christus an die Herzen der Gläubigen, wodurch diese ewigen Lebens theilhaft werden, die Auferstehung Christi, und daß Er ewiglich lebt (vgl. schon Joh. 14, 20. Luk. 24, 30. 31.), voraussetzt. Aber auch der Quellpunkt des geistlichen Lebens der Gläubigen ist — wenn auch nicht die Auferstehung selbst, so doch eben die Lebenskraft Christi, welche sich in der Auferstehung Christi bewiesen hat. In dieser Lebenskraft lebt Jesus ewiglich zur Rechten des Vaters. Als dieser Lebendige, als den sich Jesus in Seiner Auferstehung bewiesen, ist Er den Seinen stets gegenwärtig. Und Seine Lebenskraft ist's, welche Er von dort allen Gläubigen mittheilt. Eben diese Kraft Seiner Auferstehung erfahren alle Seine Gläubigen und suchen sie zu erfahren (Phil. 3, 10.). Es ist daher nicht blos eine Aushilfe, sondern an sich ganz richtig, wenn man, wenigstens was die Erweisung der Lebenskraft Christi betrifft, die Himmelfahrt Christi — was auch die Schrift thut — der Auferstehung Christi unterordnet, diese als das Primäre, jene als das Sekundäre ansieht, während in anderer Beziehung, was die Fortsetzung des Versöhnungs- und Erlösungswerkes betrifft, die Himmelfahrt Christi in den Vordergrund tritt als der Eingang Christi in's Heiligthum, wozu wir nun übergehen.

S. 48. Die Himmelfahrt Christi und Sein Sitzen zur Rechten Gottes.
Das Faktum.

Die Thatsache der Himmelfahrt Jesu ist durch die Augenzeugschaft Seiner Jünger (Luk. 24, 51. ¹) Apostelg.

1) Wenn wir auch Mark. 16, 19. als nicht auf Augenzeugschaft beruhend ansehen wollten, so heißt es Luk. 24, 51.: es geschah, da Er sie segnete, schied Er von ihnen und „fuhr auf gen Himmel.“

1, 10.), der Stand der Erhöhung, in welchen Jesus damit eintrat, ist noch durch den davon kundbar gewordenen Erfolg, namentlich nach Apostelg. 2, 33. zunächst durch die Ausgießung des h. Geistes, aber auch durch andere Kräfte, die von dem Erhöhten ausgingen und ausgehen (s. Mark. 16, 20. Ebr. 2, 4.), insbesondere auch durch das Leben Christi in Seinen Gläubigen (Joh. 14, 20.) erwiesen; daher auch von den Aposteln vielfach bezeugt, namentlich Apostelg. 3, 21. Röm. 8, 34. Eph. 1, 20. 21. vgl. 2, 6. 4, 8. 10. Phil. 2, 9. vgl. 3, 20. Kol. 3, 1. 1 Tim. 3, 16. 1 Petr. 3, 22. Ebr. 1, 3. 9, 24. 7, 26. vgl. die Vorausfagung des Herrn selbst, Joh. 3, 13. 6, 62. Wie Apostelg. 2, 24. 27. gelehrt ist, es sei für Christum eine Unmöglichkeit gewesen, daß Er von den Banden des Todes sollte gehalten werden, gleich ebenso (Ebr. 1, 3.) war es für Ihn. nachdem Er einmal vom Vater ausgegangen, vom Himmel gekommen war (Joh. 16, 28.), eine Unmöglichkeit, daß Er nicht wieder zum Vater, zum Himmel zurückkehrte, sobald der Zweck Seines irdischen Kommens erreicht war. Und in eben der Weise, in welcher Er vom Vater ausgegangen und vom Himmel gekommen ist, in derselben Weise mußte Er auch zum Vater und in den Himmel zurückkehren.¹⁾ Nun wissen wir, daß mit jenem Kommen und Ausgehen eine Entäußerung göttlicher Herrlichkeit verbunden war, Phil. 2, 6 ff. (s. o.). Demnach muß auch die Himmelfahrt Jesu nicht bloß eine lokale Veränderung, sondern die Rückkehr in die göttliche Herrlichkeit gewesen seyn. Und daß und warum und wie weit auch die Menschheit Jesu hieran Antheil nahm, haben wir oben erörtert. Vgl. noch Joh. 3, 13. des Menschensohn fährt gen Himmel: ebenso Joh. 6, 62. vgl. schon Dan. 7, 13. 14., ferner Apostelg. 7, 55. und die apoka-

1) S. 42 haben wir die Erhöhung Jesu mit Rücksicht auf die Theilnahme der Gottheit und Menschheit erörtert; jetzt geschieht dasselbe mit Rücksicht auf Sein Verhältniß zur Welt und zur Menschheit.

lyptischen Visionen, auch die Zukunft Christi als des Menschensohnes zum Gericht Joh. 5, 27. Apostelg. 17, 31. Wenn die lutherische Dogmatik sogar bloß die Menschheit Jesu erhöht werden ließ, weil sie auch von keiner wirklichen Erniedrigung des Sohnes Gottes wußte, so sind wir freilich hiemit nicht einverstanden. — Andererseits will es uns unrichtig scheinen, wenn die lutherische Dogmatik im Interesse der Ubiquitätslehre, d. h. im Interesse der Lehre von der Allenthalbenheit Jesu in Seinem erhöhten Zustande (womit hinwiederum die lutherische Lehre vom heiligen Abendmahl gestützt wird), gar keine Ortsveränderung bei der Himmelfahrt Jesu zugab,¹⁾ sondern die Himmelfahrt bloß von einer Veränderung des Zustandes verstand, wonach sie als solche bloß in einem Unsichtbarwerden Jesu bestanden hätte. Auch bei einer lokalen Auffassung der *dextra Dei* läßt sich die lutherische Lehre vom Abendmahl immer noch halten (siehe nächsten Paragraph). Wir haben ja schon im 1. Bändchen der Dogmatik im Zusammenhang mit der Lehre von der Persönlichkeit Gottes eine lokale Hauptoffenbarungsstätte göttlicher Herrlichkeit im Himmel gefunden, und konnten uns die Persönlichkeit Gottes selbst gar nicht denken, wir konnten sie wenigstens gar nicht festhalten, sie mußte uns sogleich wieder verschwinden und verschwinden (wir konnten also auch dem Pantheismus nicht entgehen), wenn wir nicht das persönliche Seyn Gottes zugleich an ein bestimmtes örtliches Seyn hefteten. Wenn also von einem Wohnen Gottes im Himmel die Rede ist, so bezeichnet dieß keinen bloßen Zustand, sondern etwas Dertliches; und so lokal müssen wir also auch das Kommen Christi und Sein Gehen zum Himmel und Vater verstehen. Nur mit der weitem Bestimmung, daß Chri-

1) E. 3. B. Form. Conc. p. 768: *dextra Dei non est certus aliquis et circumscriptus in coelo locus* — und die württembergische Kinderlehre.

stus über alle Himmel (Eph. 4, 10. Ebr. 7, 26. 4, 14.), ¹⁾ d. h. über alle erschaffenen Himmel aufgefahren und in dasjenige Heiligtbum eingegangen, das nicht mit Händen gemacht (Ebr. 9, 11.), in den Himmel selbst (9, 24.). Letzteres bildet wohl nicht bloß den Gegensatz gegen die von Mose gebaute Stiftshütte, ²⁾ sondern deutet auf jene mit der göttlichen Existenz selbst verwachsene himmlische Thronstätte hin, die wir 1. Bändchen der Dogmatik kennen gelernt haben, obwohl wir eben deswegen nicht, wie Neuere, unter dem Allerheiligsten, in das Christus (Ebr. 6, 19 u.) einging, nur Gott selbst verstehen dürfen. Wenn nun aber wiederum die reformirte Dogmatik aus jener lokalen Versetzung Jesu in den Himmel eine lokale Beschränkung macht, so daß sie (wie z. B. in der Kirche und beim h. Abendmahl) nur noch von einer wirksamen Gegenwart Christi, d. h. durch den heiligen Geist und dessen Vermittlung, weiß, so vergißt sie ihrerseits, daß jene lokale Veränderung auch eine Veränderung des Zustandes in sich schloß, und zwar einschließlich der Menschheit Christi, ³⁾ daß jene lokale Veränderung eine Versetzung der ganzen Persönlichkeit Christi in göttliches, himmlisches Wesen mit sich führte. Es geschah dieß wirklich in dem Maße, wie es der Glaubenssag: „Jesus zur Rechten Gottes erhöht“ mit sich bringt. Diesen Ausdruck findet sich die reformirte Dogmatik selbst bemüht — bildlich von der Versetzung in einen gewissen Zustand zu verstehen, so daß das Sigen Christi zur Rechten Gottes erklärt wird von der Theilnahme an gleicher Macht und Herrlichkeit mit Gott. Hierbei behält sich freilich die refor-

1) Wo es wörtlich heißt: „der durch die Himmel hindurchgegangen ist.“

2) Wie schon die Himmel, durch welche Christus in den Himmel selbst eingegangen, die zwar auch gemacht sind, aber nicht mit Menschenhänden, wie die Stiftshütte, — 9, 11.

3) Denn die ref. Kirche selbst lehrt, Christus sei nach Seiner Menschheit mit erhöht worden,

mirte Dogmatik immer wieder die Beschränkung jener Macht auf das Wirken vor. Aber mit welchem Rechte, ist nicht einzusehen. Wir unsererseits müssen so gut, als die Himmelfahrt Christi selbst, auch das Eigen zur Rechten zunächst lokal nehmen; aber, weil wir auch das Zuständliche nicht ausschließen können, so folgt uns eben, daß wir auch die Allenthalbenheit des verherrlichten Gottmenschen eben so gewiß lehren müssen, als wir Ihn überhaupt in himmlisches Wesen versetzt glauben. Das Letztere ist uns schon durch den allgemeinen Begriff von Christo als Gottmenschen gegeben, wie wir denn fanden, daß Christus als Menschensohn aufgefahren sei. Wenn wir freilich die Verklärung der Menschheit Jesu selbst uns eben als die pur menschliche zu denken hätten,¹⁾ so könnten wir Seine Menschheit nicht mitbegreifen, wenn es heißt, Jesus sei in Seinem erhöhten Stande der, der Alles in Allem erfüllet. Aber daß jene menschliche Vorstellung von der Verklärung Jesu viel zu wenig besagt, haben wir hinreichend bewiesen. Was sodann den andern Punkt, die Frage betrifft, ob wir mit den Reformirten in der himmlischen Thätigkeit Christi überall die Vermittlung durch Seinen Geist zu verstehen haben oder ein unmittelbares Sichmittheilen Christi annehmen dürfen, — so scheint uns dieß schon in dem offenbar so ganz absichtlich gebrauchten Ausdrucke Eph. 1, 21. πληροουμενον (nicht die grammatische Form des Aktivums, sondern des Mediums, also das Mit=sich=selbst=erfüllen bezeichnend) ganz klar zu liegen. Ueberdieß ist der Unterschied zwischen der Art und Weise, wie Christus in der Kirche und den Gläubigen unmittelbar ist und wirkt, und wie Er es durch Seinen Geist ist und wirkt, an manchen Stellen ausdrücklich gezogen. Ein Leib und Ein Geist (Eph. 4, 4.) kann nicht identisch seyn, noch Letzteres blos die Vermittlung des Erstem anzeigen sollen. Sonst hätte (Eph. 3, 19. Schlußworte) „auf daß ihr erfüllet werdet mit aller“

1) Wie (s. o.) der ref. Dogmatiker Ebrard annimmt.

„Iei Gottesfülle“ — keinen Sinn. Liegt auch die Bedeutung des allerlei hier nicht im Wort, so liegt sie doch sicher im Zusammenhang. Die beiden „auf daß“ B. 18. und 19. sind einander durchaus nicht parallel, so daß das zweite „auf daß“ bloß auf das B. 17. Erwähnte (die Vereinigung der Gläubigen mit Christo) zu beziehen wäre; — als parallel wären sie nicht lose an einander gereiht — sondern, während das erste „auf daß“ B. 18. den Erfolg speziell von B. 17.¹⁾ anzeigt, greift das zweite „auf daß“ auch zugleich auf B. 16. auf die Bewirkung der Herzen und Stärkung des innern Menschen durch den heil. Geist zurück.²⁾ Ebendeshwegen nun, weil das zweite „auf daß“ auf den ganzen unter B. 16. begonnenen Zusammenhang zurückgehen muß, folgt, daß die Erfüllung mit aller Gottesfülle eben dieß beides in sich begreift, die Erfüllung und Bewirkung der Herzen durch den Geist Gottes und die Erfüllung durch Christum mit sich selbst. Daß man dieß als Doppeltes im Herzen nicht unterscheiden kann, ist kein Beweis gegen die doppelte Bewirkung und Bewohnung der Herzen durch Christum und Seinen Geist. In gegenseitiger enger Beziehung steht allerdings Beides zu einander. Christus der Erhöhte sendet den Geist: dieser selbst disponirt uns für die Inwohnung Christi durch Buße und Glauben, und hat sonst noch Sein Werk in uns (s. Pneumatologie); aber zu identifiziren ist Beides, Christi und Seines Geistes Inwohnung, nicht, als ob Christus nur durch Seinen Geist in uns wohnte und wirkte. Im Grunde ist dieß auch nicht reformirte, wenigstens nicht calvinische Lehre. Sondern der heil. Geist, lehrt Calvin, bringt uns nur in die Ver-

1) Von der Vereinigung mit Christo (B. 17.) ist zunächst die Folge (B. 18. u. 19.), daß man die Liebe Gottes und Christi immer völliger inne wird und begreift.

2) Das zweite „auf daß“ B. 19. kann man auf keinen Fall vom nächst vorhergehenden abhängig machen. Dieß gäbe keinen Sinn (die vorher genannte Erkenntniß ist keine Erfüllung mit aller Gottesfülle),

bindung mit Christus, daß Er uns mit Seinem Leben erfüllen und (beim Abendmahl) auch mit Seinem Fleische speisen kann. Aber auch so lehrt die ref. Kirche zu wenig. Denn was die Schrift vom Kommen Christi in's Herz sagt, kann durchaus nicht in diesen calvinischen Begriffen aufgehen.

§. 49. Fortsetzung.

Die Schrift vereinigt selbst Beides, einerseits die Erhöhung Jesu über Alles, Seine lokale Versetzung in den Himmel, andererseits jene Ubiquität (Eph. 1, 20. 21. Kol. 3, 1. vgl. mit Eph. 1, 23. und 4, 10.) Eph. 1, 23. ist der Sinn: die Gemeine ist die Gotterfülltheit dessen, der Alles in Allem mit sich erfüllet. Die Bengel'sche Erklärung von Christo selbst als der Fülle Gottes ist mit Recht von Olshausen berichtigt und grammatisch wenigstens sehr hart, wo nicht unzulässig; der von Bengel als ähnlich angeführte Fall 1 Tim. 2, 6. ist ein ganz anderer. Eph. 4, 10. haben wir kein Recht, den Ausdruck „auf daß Er Alles erfüllte“ bloß von der Sendung und den Gaben des h. Geistes zu verstehen, — ebensowenig als wir das Recht haben, die unio mystica zwischen den einzelnen Gläubigen und Christo, die ein persönliches Zueinsseyn Christi und der Gläubigen (Joh. 14, 20. 24. 15) anzeigt, bloß von Erfüllung mit Seinem Geiste zu verstehen, oder ¹⁾ dieses Verhältniß auf das Wobnen Christi nach Seiner Gottheit in uns zu beschränken, und das Menschliche an Jesu dabei auszuschließen. Für was würden wir auch Adventsfest und Pfingstfest je besonders feiern? Oder wer wird das Adventsfest mit dem Pfingstfest identifiziren? Wer nicht am Adventsfest das persönliche Kommen Christi in's Herz, obwohl es ein Kommen „im Geiste“ im Gegensatz gegen Sein Kommen im Fleisch und durch den Geist vermittelt ist, vom Kommen des Geistes unterscheiden und Jenes ganz absonderlich einen

1) Mit Martensen.

Gegenstand des Harrens und Hoffens, oder des Preises und Ruhmes seyn lassen? Und wer wollte Advent bloß von unserer Erhebung zu Christo im Geiste verstehen? Vergleiche dagegen Röm. 10, 6—8.

Freilich — wird mit dieser Lehre von der Ubiquität Christi, zumal wenn wir sie in ihrer Consequenz als Erfüllung des All (s. Eph. 1, 23. 4, 10.) fassen, nicht¹⁾ die Individualität Christi verflüchtigt, und am Ende das All ein großes Sakrament, so daß „Christus in jedem Grashalm, jeder Aehre, jeder Weinranke ist.“ Noch nicht! denn von jenem „in Allem“ (Eph. 1, 23.) sagt Bengel mit Recht: das ist ein Neutrum, welches aber die Bedeutung eines Masculinums hat. Eph. 4, 10. lautet zwar allgemeiner: dafür ist aber hier das betreffende Wort (erfüllen) nicht mehr in der Medialform gebraucht (so daß es hieße: mit sich), sondern in der activen Form, so daß wir hier, wo es wirklich um die Erfüllung des All sich handelt, auch bloß die Erfüllung mit den Kräften des erhöhten Jesu, aber eben Sein selbst verstehen können.

Somit wäre die Art und Weise, wie Christus die Gläubigen, die Kirche mit sich selbst erfüllt, jedenfalls eine ganz andere, als wie Er das All erfüllt. Zudem aber ist auch jene keine unbedingte, stetige, gleichmäßige, sondern, wie sie bedingt ist durch die Empfänglichkeit des Objects, welche auch nicht immer die gleiche ist, so beruht sie selbst²⁾ auf besondern Willensakten Jesu, so daß durchaus nicht von einer stetigen Ausdehnung der Person Christi in's Unendliche, also von einer Verflüchtigung Seiner Individualität die Rede seyn kann. Daß es aber dem Herrn Christo in Seiner verklärten Gottheit und Menschheit unmöglich seyn soll, wo und wann es Sein Wille ist, von sich selbst gleichsam auszugehen, sich

1) Wie Martensen ihr vorwirft.

2) Und auf diese Weise glauben wir die Ubiquität modifiziren und Beides, die lutherische Lehre von der Gegenwart Christi im Abendmahl und Seine lokale Erhöhung, vereinigen zu können.

in ein Anderes hinein zu versenken, sich so einem Andern nach Seiner Gottmenschheit mitzutheilen, dieß kann Niemand, der überhaupt an Christum als den Sohn Gottes glaubt, im Ernst bestreiten wollen.

Bleibt nun noch schließlich die Frage übrig, ob mit der Himmelfahrt Christi Seine Erhöhung sich abgeschlossen, oder Christus sich nicht Seiner Persönlichkeit nach noch weiter entwickelt habe, so können wir dieß nicht anerkennen. Daß es Statt gefunden habe durch das, was Er in den Gläubigen war und ist, that und thut (wie von Schneckenburger als reformirte Lehre bezeichnet wird), können wir nicht zugeben. Aus dem, daß die Gemeinde in der Schrift Seine Füße genannt wird, folgt es nicht; denn wir haben schon erklärt, daß dieß nicht eine Erfüllung Christi mit der Gemeinde, sondern der Gemeinde mit Ihm bedente. Noch viel weniger gehört die äußere Nahrung Seines Reichs hieher. Nur die Anerkennung Christi nimmt damit zu, nicht Seine eigene Herrlichkeit. Aber auch das Entgegengesetzte, eine Minderung der Herrlichkeit Christi, folgt nicht aus jener Uebergabe des Reichs an den Vater, — was wir schon Abschn. 1, §. 12 erörterten.

§. 50. Die Bedeutung der Himmelfahrt Christi und Seines Sitzens zur Rechten Gottes.

Die Schrift sieht Beides einerseits und zunächst als Ausdruck und Beweis der von Christo vollbrachten Erlösung an, wie schon die Auferstehung (s. ob.), — nur Seine Himmelfahrt in noch höherem Grade. Ebr. 9, 12. heißt wörtlich: Er ist in das Heilige eingegangen, nachdem Er eine ewige Erlösung erfunden hat. Vgl. schon 1, 3., wo es wörtlich ebenfalls heißt: welcher, nachdem Er gemacht hatte die Reinigung unserer Sünden durch sich selbst, sich gesetzt hat zur Rechten der Majestät in der Höhe; und 10, 12.: dieser, da Er hat Ein Opfer für die Sünde geopfert, das ewiglich gilt, sitzt Er nun zur Rechten Gottes, und wartet (wartend) 2c. Dasselbe will auch

der im Hebräer-Brief oft wiederkehrende Ausdruck besagen, daß Christus durch Sein Blut oder durch den Vorhang Seines Fleisches in's Heiligthum (Allerheiligste) eingegangen sei, Ebr. 9, 12. 10, 20. Die Schrift will aus diesen Sätzen eben die Wahrheit erweisen, daß Christus mit jenem Einen Opfer unsere Sünden vollständig getilgt, weggenommen habe, daß es keines weitem Opfers mehr bedürfe, daß die Erlösung vollbracht sei, widrigenfalls Christus, nachdem Er sich einmal geopfert, nicht sofort verherrlicht worden wäre und verherrlicht bliebe (9, 28. 10, 12.). An andern Stellen beschreibt ja die Schrift die Verherrlichung Jesu ausdrücklich als Lohn des bis zum Tod am Kreuze bewiesenen Gehorsams Christi, so besonders Phil. 2, 9. Ebr. 2, 9. 10., was zwar nicht ganz dasselbe ist wie das Borige, aber doch diesem parallel geht. Entsprechend ist ferner, was die Schrift Ebr. 2, 10. 5, 9. von einer Vollendung Christi durch Sein Todesleiden sagt.

Andererseits war aber nach der Schrift die Darstellung jenes Opfers als eines ewig giltigen eben durch das Erscheinen Christi im Heiligthum mit Seinem Blute, durch das Reden Seines Blutes im Heiligthum bedingt. Die Schrift legt daher auch auf das Erscheinen Christi vor dem Angesichte Gottes mit diesem Seinem Blute Gewicht Ebr. 9, 24. vgl. B. 25. 12, 24. Die Schrift wendet, um dieß näher zu erklären, das Vorbild des alttestamentlichen Priesterthums an, insofern dort (3 Mos. 16) der Hohepriester am jährlichen Versöhnungstag nicht bloß die Sühnopfer darzubringen, sondern mit dem Blute dieser auch in's Allerheiligste zu gehen und damit den Deckel der Bundeslade, als den Thron Gottes, zu besprengen hatte. Ist doch für den Neuen Bund auch die Besprengung des Brandopferaltars, welche dort der Hohepriester vollzog, nachdem er aus dem Heiligthum wieder herausgetreten war, wichtig gemacht (s. vorläufig Ebr. 10, 22.). Wie nun also

dort zur (vorbildlichen) Versöhnung — und Sühnung¹⁾ — das Opfer allein nicht hinreichte, sondern (Ebr. 13, 11.) der Thiere Blut auch in's Allerheiligste getragen werden mußte (für die Sünde), und erst, nachdem dieß geschehen war, ja erst nach der Besprengung des Deckels der Bundeslade und sodann des Brandopferaltars, im Grunde sogar erst nach Entlassung des ledigen Bocks in die Wüste,²⁾ die Versöhnung vollbracht war (3 Mos. 16, 21. und das Vorausgegangene, ferner B. 10.) — in gleicher Weise gehörte auch im Neuen Bunde zur Versöhnung noch die Erscheinung Christi mit Seinem Blute im Allerheiligsten: ja auch jene doppelte Besprengung hat im N. Bunde noch Bedeutung.

Es ist hier mit Anschluß an die gegebene erste Anmerkung von Belang, zu fragen, inwiefern im N. Test. auch das Heiligthum und die Hütte des Stifts zu versöhnen war. B. 16. gibt hierüber eine Erklärung durch den Ausdruck: versöhnen von der Unreinigkeit der Kinder Israel, und den ausdrücklichen Beisatz: „die Hütte sei zu versöhnen, weil sie (so wörtl.) bei ihnen liege mitten in ihrer Unreinigkeit.“ Die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit ist durch die Gemeinschaft mit dem Sünder verletzt und bedarf daher, damit sie sich dennoch bethätigen kann, theils einer Sühnung (mit Bezug auf die Verletzung durch die menschliche Sünde), theils — hiedurch einer Versöhnung. Nun ist zwar die eigentliche Satisfaction durch's Opfer vollbracht; aber mit dem Opfer-

1) Beiderlei Bedeutung hat das Wort versöhnen (sapper) 3 Mos. 16, die Bedeutung Sühnung, mit Beziehung auf die zu sühnenden Sünden und Ungerechtigkeiten, B. 6. 11. 17. Schlußw. 24. 27. 30.; Versöhnung aber mit Bezug auf den, der auszusöhnen war, B. 10. 18. Beide Begriffe liegen auch noch zu Grunde, wenn B. 16. 20. 33. von einer Versöhnung des Heiligthums die Rede ist.

2) Der lebendige Bock soll nach B. 10. vor den HErrn gestellt werden, daß er (der Bock) Ihn (den HErrn) versöhne, nämlich eben als der Bock, der hernach, mit den Sünden des Volks beladen, in die Wüste entlassen werden sollte.

blut muß das Heiligthum, die Stätte göttlicher Gerechtigkeit und Heiligkeit, doch auch noch in Berührung gebracht werden, wie hernach das sündige Subject selbst. Erst, indem diese Beziehung zwischen dem Opferblut und der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit hergestellt ist, tritt die Versöhnung als wirklich gültig in's göttliche Bewußtseyn (wird subjectiv auf Seiten Gottes), und in Bezug auf das einzelne Subject, mit dem Gott zu versöhnen ist, sogar erst nach der Beisprennung dessen selbst mit dem Opferblute. Denn daß wir das göttliche Bewußtseyn nicht als ein unterschiedslos Eines und Außerzeitliches zu denken haben, daß dasselbe vielmehr in bestimmten zeitlichen Akten sich auseinanderlegt, haben wir schon im ersten Bändchen der Dogmatik in mannigfacher Hinsicht erörtert, und die Anwendung hievon auf die Versöhnung schon Abschn. 2 gemacht. Wenn sich nun aber hienach die Frage erhebt, ob bei dieser Bedeutung des Erscheinens Christi im Heiligthum mit Seinem Blute das „Es ist vollbracht“ noch zu Recht bleibe, das wir mit Beziehung auf das Opfer Christi am Kreuz selbst vielfach geltend gemacht haben, so ist klar, daß mit der Vollbringung des Opfers allerdings das Wichtigste vollbracht war, und die Darbringung des Opferbluts im Heiligthum nur secundäre Bedeutung hat. Sofern aber dieses offenbar auch noch von Bedeutung war, könnte es zulässig seyn, in den oben angeführten Stellen Ebr. 9, 24. das erfunden (doch erst noch weiter zu vollziehen) und 1, 3. das gemacht (d. h. eigentlich zubereitet) zu premiren. Andererseits ist es in dem bisher Erörterten, wie (s. hernach) im himmlischen Fürbittgeschäft Christi, begründet, daß Christo im Ebräer-Brief ein ewig Hohepriesterthum zugeschrieben wird.

§. 51. Fortsetzung.

Wie das Erscheinen Christi vor dem Angesichte Gottes die Bedeutung der Himmelfahrt Christi in Absicht

der Erlösung selbst ist, so hat das Sigen Christi zur Rechten Gottes in Absicht auf unser Heil seine Bedeutung zunächst in der Fürbitte Christi für uns. Daß diese in der Schrift gelehrt ist, bedarf keines Beweises. Siehe 1 Joh. 2, 1. Röm. 8, 34. Ebr. 7, 25. Welchen Beitrag sie zu unserem Heile gibt, ist aber zu erörtern. Es fragt sich, ob sie weiter oder enger zu fassen ist, sowohl ihrem Inhalt als ihrem Object nach. Vorerst könnte sich fragen, ob sie auch noch, wie das Erscheinen Christi vor dem Angesichte Gottes,¹⁾ Bezug hat auf das Gültigmachen der objectiv-vollbrachten Versöhnung im Allgemeinen. Dieß ist nun a priori unwahrscheinlich, da sonst der Kraft des Blutes Christi Abbruch geschähe, wenn es diese nämlich erst durch die hinzutretende Fürbitte bekommen sollte. Daß dieses Blut durch die Erscheinung Christi vor dem Angesichte Gottes sich in seiner Gültigkeit für die sündige Menschheit vor Gott darstellt, wie wir bisher sahen, ist ein ganz Anderes. Die einzelnen von der Fürbitte Christi handelnden Stellen des N. Test. führen auch keineswegs auf die bestrittene Ansicht. Vielmehr gründet sich die Kraft der Fürbitte selbst auf das objective Versöhnungswerk, wie dieß sowohl durch das heilige Leben Christi als den eigentlichen Sühnaft bedingt ist. Instructiv ist in dieser Hinsicht die Stelle 1 Joh. 2, 1. 2. Zweierlei wird hier angeführt, was der Fürsprache Christi ihren Werth und ihre Kraft verleihe: erstens die persönliche Gerechtigkeit Christi, und zweitens, daß Er die Sühnung (so wörtl.) ist für unsere Sünden. Vgl. auch Ebr. 7, 26. 27. Inhalt und Object der Fürbitte Christi sind also anders aufzufassen. Inhalt und persönliches Object bedingen sich dabei gegenseitig. Ist das Object der Fürbitte Christi der Befehte, Gläubige, Jünger, das Kind Gottes, so beschränkt sich auch der Inhalt der Für-

1) Mit diesem wird zwar die Fürbitte Christi nach Ebr. 9, 24. häufig identificirt; aber das Erscheinen Christi im Himmel überhaupt und Seine fürbittende Thätigkeit daselbst ist offenbar zweierlei.

bitte selbst; eben z. B. die Bekehrung selbst und Rettung aus der Finsterniß fällt dann nicht unter die Wirksamkeit der Fürbitte Christi, so Vieles diese auch dem Bekehrten, dem Kinde Gottes, zuwenden mag. Ist aber auch der Unbekehrte ein solches Object, so liegt es nahe, namentlich auch die Zueignung der Versöhnung an ihr sich als Inhalt der hochpriesterlichen Fürbitte Christi für ihn zu denken. Das Object wäre also zuerst zu bezeichnen. Einerseits Joh. 17, 9. vgl. mit B. 20. 15. 17., andererseits Joh. 16, 26. 27. könnte uns dießfalls leicht irre leiten. Jenes, als ob Christus nicht für die Welt, für die noch Unbekehrten, sondern nur für die Gläubigen bäte (denn der Analogieschluß von jenem hohenpriesterlichen Gebet Joh. 17 auf die Fürbitte Christi im Himmel dürfte kaum fehl gehen)¹⁾; das Andere aber könnte im Gegentheil den Schein erwecken, als bedürften die Gläubigen die Fürbitte Christi gar nicht mehr, und sei nur die Welt, die Zahl der Unbekehrten, deren bedürftig. Das Irreleitende dieser beiden Stellen nach zwei verschiedenen Seiten — verschwindet aber, wenn wir beiderlei Stellen relativ fassen und so nach Joh. 17, 9. 20. auf jenen Moment beschränken, in welchem Jesu die Bewahrung und Heiligung Seiner Jünger zunächst anlag, Joh. 16, 26. aber die Ausdrucksweise finden, mit welcher Jesus die Nothwendigkeit Seiner Fürbitte nur in den Hintergrund stellen will gegen die Liebe, welche Gläubige schon um deßwillen vom Vater genießen, daß sie an Jesum glauben. Hieraus ergibt sich eben, daß Jünger, Gläubige, mit Rücksicht auf ihren Glauben als solchen, der Fürbitte Christi nicht mehr bedürfen, sondern schon um ihres Glaubens an Jesum willen ein Gegenstand göttlichen Wohlgefallens sind. Was sie demnach der Fürbitte Christi bedürftig macht, das ist eben noch ihre übrige Schwachheit. Dieselbe Anschauung der

1) Kaum wird man entgegenen wollen: nach vollbrachter Versöhnung am Kreuze sei es ein Anderes gewesen, als zuvor.

Sache enthält auch 1 Joh. 2, 1. Vgl. auch nochmals Joh. 17, 15. 17. Von dieser Seite aus erklärt sich auch am besten, daß als Motiv der himmlischen Fürbitte Christi Ebr. 4, 15., auch schon Ebr. 2, 18. hauptsächlich die gleiche Erfahrung der menschlichen Schwachheit mit uns genannt ist.¹⁾ So gibt uns die Fürbitte Christi für die Gläubigen weiteren Aufschluß über die Frage, die wir oben schon beim Versöhnungswerk anregten, wie es sich mit den Sünden nach der Befehrung verhalte, ob für diese das Versöhnungswerk Christi auch ausreiche. Wir schreiben zwar oben dem Versöhnungswerk Christi allerdings auch diese Kraft zu, und finden diese Ansicht jetzt noch bestätigt eben durch 1 Joh. 2, 1. 2. vgl. 1 Joh. 1, 7. Schlußworte. Aber dieselbe Stelle zeigt zugleich in Verbindung mit andern, die von der Fürbitte Christi handeln, z. B. Röm. 8, 34., daß gerade in dieser Beziehung (was die auch bei Gläubigen, schon Gerechtfertigten übrigen Sündenreste betrifft) die Fürbitte Christi mit von Bedeutung ist. Wenn es Röm. 8, 1. heißt: so ist nun keine Verdammniß 2c., wonach der Stand in Christo und der Wandel nach dem Geiste schon uns der Verdammniß entzieht, so ändert dieß die bisherige Anschauung der Sache nicht. Denn eben die letztere Bedingung sowohl als die erstere fehlt ja oft auch bei den Gläubigen und Gerechtfertigten periodisch — mehr oder minder — wieder, und dieß Fehlende wird durch die Kraft der Fürbitte Christi, welche aber selbst wieder die Kraft der gestifteten Versöhnung hinter sich hat, restituirt. Vgl. Luk. 22, 32. Gerade diese Rücksicht nun — in welcher Christus Fürbitter auch für die Gläubigen ist, macht Seine Fürbitte für sie und für die Welt auch wieder gleichartig. Denn daß Christus allerdings auch für die Welt, für Unbekehrte,

1) Nach Seiner göttlichen Allwissenheit kennt freilich Jesus unsere Schwachheit zuvor; aber da Er unser gottmenschlicher Heiland und Hohenpriester ist, so ist Ihm als Solchem die gleiche Erfahrung menschlicher Schwachheit mit uns ein besonderes Motiv, sich unser anzunehmen.

für Feinde, Halsstarrige bittet, zeigt außer der Fürbitte Jesu für die, welche Ihn kreuzigten, insbesondere auch jenes Gleichniß von dem Weingärtner, der für den unfruchtbaren Feigenbaum Fürbitte einlegt, Luk. 13, 8. 9. Und wenn sonach die Fürbitte Christi auch dem Unbekehrten gilt, was sollte sie anders bezwecken, als durch Rettung aus der Welt, durch Weckung von Buße und Glauben — ein Werk, das nächst dem Wort und den Lebensführungen und mittelst dieser besonders dem heil. Geist zufällt — ihn der von Ihm uns erworbenen Seligkeit theilhaftig zu machen, und namentlich zunächst an der durch Ihn gestifteten Versöhnung Antheil zu geben. Daher Ebr. 7, 24.: dieser darum, daß Er bleibet ewiglich, hat Er ein unvergänglich Priesterthum; daher Er auch selig machen kann immerdar, die durch Ihn (in Buße und Glauben) zu Gott kommen, und lebet immerdar, und bittet für sie. Denn an die Gnade der Rechtfertigung Röm. 5, 1. schließt sich ja der ganze übrige Gnadenstand (Röm. 5, 2.), auch allerlei Gnadengaben und die ganze Seligkeit an. Es sind nun auch Ausdrücke verständlich, wie: Christus hat Gaben empfangen auch für die Abtrünnigen, Ps. 68, 19., oder: Christus hat empfangen die Verheißung des heil. Geistes, Apostelg. 2, 33. — nämlich für uns zur Anstheilung Eph. 4, 7. 8. Auf Seine Fürbitte hin, welche Christus in Kraft Seines Versöhnungsbluts auch für die (noch im natürlichen Zustand) Abtrünnigen übt, empfängt Er jene Gnaden und Gaben zur Anstheilung auch schon an die Welt. In denen, die noch zur Welt gehörten, wirkt so der heil. Geist, obwohl die unempfängliche Welt, Joh. 14, 17., ihn allerdings nicht sieht. In den Empfänglichen aber übt Er zunächst Sein Strafamt, und führt sie zu Buße und Glauben. Sofort aber thut Er sich auch in weiteren Gaben, des Friedens und der Freude im heil. Geist (Röm. 14, 17.), in Bewirkung eines neuen Lebens der Gerechtigkeit (Röm. 8, 2. 3.) kund. Lauter Wirkungen der Fürbitte Christi auch für die Abtrünnigen. Bei den be-

reits Begnadigten aber erzielt Christi Fürbitte außer dem Ebengenannten nach Joh. 17, 15. 17. namentlich auch noch die Gabe der Beharrung und Vollendung. Hiernach ist es zwar unrichtig, wenn man die Kraft der Fürbitte Christi bloß auf die Entsündigung und Reinigung mit dem Blute Christi beschränken wollte. Im Gegentheil, es stellt sich in der Fürbitte Jesu überhaupt die dem Menschen, auch als Sünder und Feind oder als Schwachem, zugeneigte und seine Befeligung bezweckende und vermittelnde, liebevolle Gesinnung dar; daher auch sie besonders nach dem Ebräer-Brief das fortwährende Hohenprießterthum Christi repräsentirt. Doch ist andererseits festzuhalten, daß die Fürbitte Christi in nächster Beziehung überhaupt mehr unser geistliches Wohl und eigentliche Befeligung, als äußern Segen bezweckt, wiewohl letzterer im Zusammenhang mit den übrigen Zwecken der Fürbitte Christi auch nicht ausgeschlossen seyn kann, und die Fürbitte Christi in Bezug auf die Seinen überhaupt der Ausdruck Seines freundlichen, wirksamen Andenkens an sie auch auf dem Thron der Herrlichkeit ist. Endlich ist aber nicht zu vergessen, daß, wie schon das Gleichniß vom Feigenbaum Luk. 13, 6 ff. und die Wirklichkeit, auf welche es sich bezieht, andeutete, der Widerstand oder das Zurückbleiben des Menschen selbst die Fürbitte Christi unwirksam machen kann, vgl. Joh. 14, 17., daher im Ebräer-Brief mehrmals, wie z. B. zuerst Ebr. 4, 14 ff., die Ermahnung: dieweil wir denn einen großen Hohenprießter haben 2c., so laßet uns festhalten an dem Bekenntniß, denn 2c.; oder 10, 22.: so laßet uns hinzugehen mit wahrhaftigem Herzen 2c., und laßet uns halten 2c. Letztere Stelle dürfen wir mit Bezug auf die Fürbitte Christi nach allem Bisherigen füglich so erklären: a) durch das Blut Jesu (und Seine Fürbitte) haben wir in Buße und Glauben Freudigkeit zum Eingang in's Heilige, B. 19. 22.; benützen wir gläubig diesen Zutritt, so werden wir besprenkt in unsern Herzen und los vom bösen Gewissen, und (vgl. Röm. 5, 1. 2.) gerechtfertigt

haben wir Zugang zu der mannigfachen Gnade, darin wir stehen: aber eben b) eingedenk der Wohlthat jener Besprengung und Reinigung, die uns in Kraft der Fürbitte Christi, des großen Hohepriesters über das Haus Gottes, mit aller weitem Gnade, Ebr. 4, 16., auch wiederholt zu Theil wird, auch nach unserer ersten Annahme zur Gnade, auch bei neuen Schwachheiten, Joh. 13, 10., — sollen wir um so mehr treu bleiben, als bei fortwährender Untreue auch die Fürbitte Christi zuletzt keinen Raum mehr hat. Ebr. 6, 4. 12, 17.

§. 52. Schluß.

Das Bisherige zeigt uns die himmlische Thätigkeit Christi als Fortsetzung Seiner hohepriesterlichen Thätigkeit. Nach anderer Ansicht zwar, die sich gerne auf den Brief an die Ebräer stützt, beginnt sie erst dort. Wir haben aber gesehen, daß die hohepriesterliche Thätigkeit Christi im Himmel, weit entfernt, daß dadurch die Selbstopferung Christi in den Hintergrund träte, hauptsächlich theils in der Geltendmachung eben dieses Opfers, theils in der darauf gegründeten Fürbitte besteht.

Der Fortsetzung der hohepriesterlichen Thätigkeit Christi im Himmel geht nun aber zur Seite die Fortsetzung Seiner prophetischen Thätigkeit durch Ausbreitung Seines hinterlassenen Wortes sowohl, Jes. 42, 1. 4. 7., als auch durch Verklärung und Kräftigmachung an den Herzen, Apostelg. 16, 14. 1 Kor. 1, 6. Die vornehmsten Werkzeuge jener Ausbreitung waren die Apostel, aber nach ihnen noch viele Andere. Eph. 4, 11. 12. Etliche hat der Herr zu Aposteln gesetzt, Etliche zu Propheten, Etliche zu Evangelisten, Etliche zu Hirten und Lehrern, daß die Heiligen zugerichtet werden zum Werke des Amtes, dadurch der Leib Christi erbauet werde. Diese anderen Aemter dienen und dienen zur Verklärung des Wortes, und die Heiligen insgesammt theilen sich in jene Aemter: denn unter den Heiligen sind hier nicht die Ob-

jecte des Lehramts, sondern die Subjecte, und unter diesen eben keine anderen zu verstehen, als die Evangelisten, Hirten und Lehrer: eben die Heiligen sollen auch noch zum Werke des Lehramts zugerichtet werden, dadurch der Leib Christi erbauet werde. Das eigentliche Werkzeug der Verklärung des Worts und seiner Kräftigmachung an den Herzen durch die innere Erleuchtung ist der heilige Geist, den Christus von Seiner Höhe sendet, wie dieser es auch ist, durch den die Werkzeuge selbst begabt werden. In dieser Hinsicht ist also die Fortsetzung der prophetischen Thätigkeit Christi im Himmel weiter zu ersehen aus Stellen wie Job. 6, 44. 45. 12, 32. 16, 13. 14. 15. 2 Kor. 4, 6. Eph. 5, 14. 1 Joh. 2, 20. 27. und andere. Doch werden wir hiervon erst in der Pneumatologie, aus Anlaß der Wirksamkeit des heil. Geistes (s. nächsten Artikel), weiter handeln.

Eine dritte Thätigkeit, die königliche, beginnt Jesus hauptsächlich erst seit Seiner Erhöhung, weil diese die Bedingung für sie ist. Wohl trat Christus auch in Seinem Erniedrigungsstande je und je königlich auf und zeigte sich als den Herrscher, dem Alles zu Gebote steht, der Sturm und Wellen gebietet. Doch wandelte Er auf Erden mehr in Knechts- als Königsgestalt. Auch wenn Jesus bei Seinem letzten Einzug in Jerusalem sich als König darstellte, zeigten die Formen, die Er dabei wählte, daß Er damit nur ein schwaches Vorbild Seines künftigen königlichen Waltens geben wollte. Dagegen wird mit Seiner Erhöhung zur Rechten Gottes in der Schrift überall auch Sein Herrschen in Verbindung gebracht. Als Zweck dieses Herrschens wird zwar in letzter Instanz die Ueberwindung aller Seiner Feinde angegeben: aber es gehört dazu auch zugleich die Entfaltung friedlicher Mittel, um Sein Reich zu mehren und zu stärken. Jes. 9, 6. wörtlich: der Mehrung Seiner Herrschaft und des Friedens wird kein Ende seyn auf Seinem (Davids) Throne und unter Seinem Königreich, so daß Er es zurichtet und stärkt mit Gericht und Gerechtigkeit. Vgl. dazu Jes.

42, 1. 3. 4.: Er wird das Recht unter die Heiden bringen: Er wird das Recht wahrhaftig halten lehren: Er wird auf Erden das Recht anrichten, — und B. 6. 7. (Christus das Licht der Heiden). Auf diese doppelte Weise, durch Gericht und Gerechtigkeit, und durch Bringung des Rechts unter die Heiden hat Christus seit den Tagen der Apostel, bald mehr, bald minder, bald rascher, bald langsamer, bald auffallender, bald (s. Jes. 42, 2.) stiller Sein Reich gemehrt, und wird es mehrten bis an's Ende. Hierbei geben Gleichnisse, wie Luk. 19, 12 ff.: ein Edler zog fern in ein Land (verstehe vom Hingang Christi in den Himmel), daß Er ein Reich einnähme, und gab Seinen Knechten einem Jeden zehn Pfund, vgl. Matth. 25, 14 ff. Mark. 13, 34., zu bedenken, daß auch von uns ein Beitrag zur Mehrung Seines Reichs erwartet werde. Es mag seyn, wie neuerdings gelehrt wird, daß die reformirte Kirche diesen unsern schuldigen Beitrag besonders betone, indem sie überhaupt eine Fortsetzung der Amtsthätigkeit Christi durch die Gläubigen lehre (vgl. Art. Kirche); aber jedenfalls wollen wir Lutheraner von dieser Aufgabe uns auch nicht ausschließen lassen. Außer der Mehrung Seines Reichs gehört zunächst aller Schutz, den Er Seinen Knechten und allen Seinen Reichsverwandten, Seinem Reiche im Ganzen immer wenigstens so angedeihen läßt, daß es erhalten bleibt, auch wenn das Weib in die Wüste fliehen muß, und daß die Pforten der Hölle es nicht überwältigen können — es gehört die geistliche und leibliche Segnung¹⁾ und Beglückung Seiner Muththanen — zur königlichen Thätigkeit Christi im Himmel. Ihren Abschluß findet sie mit Seiner Wiederkunft, zuvor noch nicht. Ebr. 2, 8. Schlußw.

Außer dem so eben erwähnten Gnadenreiche Christi

1) Die benedictio (Segnung) rechnen Einige nach 4 Mos. 6, 23 ff. zur hohenvriesterlichen, Andere zur königlichen Thätigkeit Christi. Nach unserer Ansicht gehört sie sowohl zu jener, sofern Christus durch Seine Fürbitte uns Segen zuwendet, als zu andern, sofern Er die Seinen wirklich segnet, den Segen austheilt.

schreibt Ihm die Kirchenlehre (wenigstens die lutherische: von der reformirten wird es bestritten) auch ein Natur- und Macht-Reich zu, was wir auch wohl vom vorigen kaum trennen können. Vgl. dazu Eph. 1, 22. Kol. 1, 17. Ebr. 1, 3. 2, 8. 12, 25—27., Matth. 24, 29—31. ꝛc.

Von dieser gesammten Thätigkeit Christi in Seinem himmlischen Zustande ist aber noch zu unterscheiden Sein himmlisches Seyn, wie es sowohl für Ihn selbst Bedeutung hat, als durch Seine oben nachgewiesene Ubiquität oder Gegenwart bei und in den Seinen für diese; ebenso das, was im Gefolge dieser Gegenwart geht, die gott-menschliche Selbstmittheilung Christi an die Seinen, die selbst wieder, wie wir im folgenden Artikel zeigen werden, verschiedene Modifikationen hat.

Fünfter Artikel.

Von der Zueignung des Heils in Christo durch den heiligen Geist und von dessen weiteren Gnaden-Wirkungen. ¹⁾

(Pneumatologie.)

§. 1a. Vorbemerkungen.

Die Pneumatologie (Lehre vom heiligen Geist und Seinem Werk) ist, laut der Ueberschrift unseres Artikels, ein Parallelstück zur Christologie. Denn wie es sich in dieser um die Erwerbung oder (wie Andere lieber sagen) um die Begründung unseres Heils handelt, so in der Pneumatologie um die Zueignung dieses Heils an den Menschen (durch den heiligen Geist).

Man könnte die Pneumatologie auch bloß kurz die Lehre vom heiligen Geiste nennen. Doch würde damit schon eine gewisse Ansicht über das Verhältniß des Werkes Christi und der Wirksamkeit des heiligen Geistes, sowie namentlich über die Sakramente begünstigt, die wir nicht billigen können. Es ist nämlich diese Wirksamkeit und jenes Werk nicht so zu verstehen, als ob schlechtweg das Eine an die Stelle des Andern, die Wirksamkeit des heiligen Geistes an die Stelle der Wirksamkeit Christi getreten wäre. Damit würde ja Christus in Seinem erhöh-

1) „Vom heiligen Geist“ diesen Artikel kurzweg zu überschreiben, wäre schon deßwegen minder geeignet, weil wir jetzt eben minder von der Person des heiligen Geistes (vgl. hierüber die Trinität) als von Seinen Wirkungen handeln. Andere Gründe folgen.

ten Zustande zu einem otiosus (müßigen) gemacht, was undenkbar ist. Damit würden wir sogar an die Sabellianische Ansicht von der Trinität hinstreifen — entweder in ihrer gröbern Form, wonach, wenn der heilige Geist kommt, Christus, der Sohn, aufhört zu seyn (vgl. die Schleiermacher'sche Ansicht), oder in der feineren Form, von der wohl auch die reformirte Lehre nicht ganz frei zu sprechen ist, als ob wenigstens in der Wirksamkeit — der heilige Geist ganz an die Stelle Christi getreten wäre. Durchaus können wir zwar die reformirte Lehre dieser Ansicht nicht beschuldigen, weil sie theils doch den Geist den Führer zum Sohne seyn läßt für den Zweck unsers Antheils an Ihm und Seinem Leben, theils die Lebensströme Christi eben durch den Geist auf uns übergeben läßt, auch natürlich dem erhöhten Christus ein gewisses äußeres Regiment zuschreibt. Aber, dieses letztere abgerechnet, wird doch dem erhöhten Christus keine unmittelbare Wirksamkeit mehr zuerkannt, und derselbe somit zu sehr in die Ferne gerückt. Da nun freilich die Sabellianische Ansicht von Christo und dem Geiste, sowohl in der gröbern, als in der feineren Form, zum theologischen Zeitgeist gehört, so glauben wir um so mehr darauf hinweisen zu müssen, daß man Christum nicht durch den heiligen Geist, die Lehre von jenem nicht durch die Lehre von diesem verdrängen, oder die Christologie nicht aufgehen lassen darf in die Pneumatologie. So vieles Scheinbare hiefür in den Abschiedsreden Jesu, namentlich wie z. B. Joh. 14, 16. liegt, so erhellt doch gerade im Zusammenhang dieser Stelle, s. B. 18—20., wie falsch eine solche Auffassung des Kommens und Wirkens des Geistes wäre, wodurch Christus in den Hintergrund gestellt, oder gar ganz vom Schauplatz verdrängt würde. So sehr etwas der Art, namentlich aus dem Gegensatz B. 16. (daß Er, der Geist, bei uns bleibe ewiglich) zu folgen scheint, so gewiß ist, daß dieser Gegensatz auch anders gefaßt werden kann: derselbe kann nämlich auch darin liegen, daß bei Christo allerdings ein

Wechsel stattfand, indem Er zum Vater gieng, und jetzt nicht mehr sichtbar, wie auf Erden, sondern nur noch unsichtbar nahe ist, während der Geist stets bei uns bleibt. Bei dieser Fassung des Gegensatzes bleibt die unsichtbare Gegenwart Christi bei den Seinen und Seine Wirksamkeit in ihnen dennoch stehen. Ebensowenig ist Christus dadurch verdrängt, daß der heilige Geist der andere Tröster heißt. Hat Christus einst mit Seinem Evangelium getröstet, so tröstet er noch damit, und des heiligen Geistes Geschäft ist's nun, diesen Trost des Evangeliums dem Herzen zu versichern und zu versiegeln. Jedenfalls kann nun Christus, wenn auch der heilige Geist das Trostamt übernimmt, dafür andere Funktionen übernehmen. Wie wenig Christus durch den Geist verdrängt seyn soll, erhellt, wie schon erwähnt, daraus, daß laut des Verhältnisses von Joh. 14, 16—17. und V. 18—20. das Geschäft des Geistes hauptsächlich ist, Christo in den Herzen Bahn zu machen, der demnach auch jetzt noch selbst in die Herzen kommen will. So fordert uns die Lehre vom Christus in uns, und namentlich die vom Sakrament des heiligen Abendmahls, ganz besonders dazu auf, die Christologie nicht in die Pneumatologie aufgehen zu lassen. Andererseits darf aber auch über der Christologie nicht die Pneumatologie, über Christo und Seinem Werk nicht das des Geistes übersehen werden, wie dieß gewissermaßen die frühere luth. Orthodoxie gethan hat, die thatsächlich zu sehr bei der Heilserwerbung stehen blieb, die Heilsaneignung zurückstellte, bis dießfalls der Pietismus ihr zu Hilfe kam. Da Niemand Christum auch nur einen Herrn nennen kann ohne durch den heiligen Geist, da Buße und Bekehrung die nächste Bedingung unseres Antheils an Christo, und diese auch nicht unsere Sache sind, sondern eine Wirkung des heiligen Geistes, da eine Wiedergeburt und Erneuerung aus dem heiligen Geist zu lehren ist, so leuchtet ein, daß von einer Aneignung des Heils in Christo an uns und von einer Ausführung des Gnadenwerks

Gottes in uns nicht die Rede seyn kann ohne die Wirksamkeit des heiligen Geistes. Und umgekehrt, eben die Lehre vom heiligen Geiste, die klar in der Bibel enthalten ist, muß uns auch die Heilsaneignung als eine eben so wichtige Sache wie die Heilserwerbung darstellen. Es bildet somit, wie wir sagten, überhaupt die Lehre vom heiligen Geiste ein würdiges Parallelstück zur Lehre von Christo. So hat es Gott nach Seiner mannigfaltigen Weisheit gefallen, den Menschen aus seinem Fall aufzurichten — nämlich durch Christum im heiligen Geiste. Nur ist eben hieraus zu ersehen, daß jener Parallelismus des Werkes Christi und Seines Geistes kein leeres Nebeneinander, sondern zugleich ein merkwürdiges Ineinander ist. Auch hat die Christologie nicht bloß insofern den Vorgang, als das Werk Christi dem des heiligen Geistes voranging, sondern auch insofern, als wir nur in Christo den persönlich offenbar gewordenen Gott schauen, während bei dem heiligen Geist eben mehr Sein Werk, als Seine Person, von Wichtigkeit ist, wiewohl auch jenes, als innerliches (vgl. Joh. 3, 8.), nicht so in die Sichtbarkeit tritt wie Christi Werk. Das Interesse aber, das die Pneumatologie neben der Christologie hat, liegt nun klar am Tage. Es ist das Interesse, daß wir nicht bloß einen Christus für uns, sondern auch in uns brauchen, wenn unser Heil sicher gestellt werden soll. Es ist das Interesse, daß wir bei unserem natürlichen Unvermögen zu allem Guten nicht einmal von selbst unsern Antheil an Christo und Seinem Heil nehmen würden, wenn nicht der heilige Geist uns zu Christo führte. Es ist das Interesse, daß in gewissem Betracht durch den heiligen Geist das Werk Christi weiter geführt und namentlich die ideale Rechtfertigung (die in der Idee, d. h. Vorstellung Gottes) in die reale verwandelt werden muß durch das Werk der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes. Es kommt dabei noch das besondere Interesse mit in's Spiel, daß sich fragt, welcher Beitrag denn doch auch von unserer Seite zu geben ist,

damit dieß Gnadenwerk angefangen, fortgeführt und vollendet werden kann. Die Doppelfrage, die sich hiemit in Bezug auf das Werk des heiligen Geistes ergibt, einigt sich in der Lehre vom Gnadenstand, der das Resultat von Gottes Werk und des Menschen freiem Willen ist. Lauter Interessen, welche neben dem Interesse, durch Christum erlöst zu seyn, groß genug sind. Obwohl nun aber allem Bisherigen nach in der Pneumatologie nicht ausschließlich vom Werk des heiligen Geistes, sondern zugleich noch von unserem gesammten Antheil an Christo, auch von einem fortgesetzten Wirken desselben die Rede seyn wird, so können wir doch den gegenwärtigen Artikel Pneumatologie, Lehre vom heiligen Geiste, benennen, weil Seine Wirksamkeit jetzt in den Vordergrund tritt, und dieß auch gegenüber von dem Beitrag des Menschen zu seinem Heil der Fall ist. Uebrigens rechnen wir zur Pneumatologie auch noch die Lehre von den Gnadenmitteln (im weitesten Sinn), d. h. von allen den Anstalten, wodurch sich sowohl die innere Wirksamkeit des Geistes als die Christi vermittelt. Es gehört hiezu nicht bloß die Lehre von den Sakramenten, vom Wort Gottes, Predigtamt, sondern auch die Lehre von der christlichen Kirche und christlichen Gemeinschaft. Diese Anstalten kommen freilich auch noch vom Gesichtspunkte des Cultus und der Bethätigung ihres Seyns und Wesens durch die des Heils theilhaftig Gewordenen in Betracht.¹⁾

1) Dagegen was schon in der Trinitätslehre im 1. Bändchen der Dogmatik erörtert worden ist, die Persönlichkeit und Gottheit des heil. Geistes, und Sein Verhältniß zu den andern Personen, auch zu Christo, deßgleichen warum er nach Christo kam, und von Ihm ausgeht, und gerade Ihm die betreffende ökonomische Wirksamkeit zufällt — das Alles sehen wir aus der Trinitätslehre im 1. Bändchen der Dogmatik voraus. Nur Eines sei dießfalls noch bemerkt. Was die Persönlichkeit des heiligen Geistes betrifft, so gestehen wir, daß sie nicht so hervortritt und die Bedeutung hat, wie die gottmenschliche Persönlichkeit Christi, und schon das verschiedene Werk dießfalls etwas Anderes mit sich bringt, da der Geist Sein

Erstes Kapitel.

V o n d e r G n a d e.

§. 1b. Ueberhaupt.

Die Gnade lernten wir zunächst (objectiv) als die durch ihre Hemmungen durchgebrochene Liebe Gottes kennen.¹⁾ Ebenso kann man Alles, was Christus (objectiv) zu unserm Heile gethan hat, Gnade nennen. S. Joh. 1, 14. 17., Tit. 2, 11., 3, 7., Eph. 1, 6. 7. Beides, Gottes Gnade und Christi Gnade in diesem objectiven Sinn, ist zusammengefaßt Apostelg. 15, 11., Röm. 3, 24., 2 Tim. 1, 9. 10. Jetzt nehmen wir den Ausdruck Gnade subjectiv, und verstehen darunter, was in und an den Einzelnen zu ihrem Heil geschieht, indem ihnen das Heil in Christo durch die Gnadenwirkungen des heiligen Geistes angeeignet wird. In diesem subjectiven Sinne kommt das Wort Gnade in der heiligen Schrift eben so oft vor wie im objectiven. Wenn es im apostolischen Gruß und in allen entsprechenden Begrüßungen heißt: die Gnade Jesu Christi, die Gnade des Herrn sei mit Euch — so ist eben die Zueignung der Gnade an die einzelnen Seelen (Subjecte) angewünscht. Und so wird von der subjectiven oder wirkenden und angeeigneten Gnade oft genug in der heiligen

Werk in uns hat, Christus aber eben persönlich auf Erden und für uns zu wirken hatte, persönlich auch jetzt noch bei uns ist, und um ein persönliches Verhältniß zu Ihm es sich handelt. Deßungeachtet ist die Persönlichkeit des heiligen Geistes in der heiligen Schrift, und namentlich in den Abschiedsreden Jesu, hinreichend bezeugt. Was das Zeitverhältniß Seines Kommens betrifft, so hängt dieß auf doppelte Weise vom Gange Christi ab: a) weil seine Gabe jetzt erst der Menschheit erworben, Apostelg. 2, 33. Joh. 12, 24., b) Christus selbst jetzt erst zufolge Seiner Verklärung so geisterfüllt war, daß nun Ströme des Geistes nicht anders als von Ihm ausgehen konnten. Joh. 7, 39. vgl. 38.

1) Diese objective Gnade Gottes wird ja viel und oft im A. und N. Testament gerühmt.

Schrift geredet. S. z. B. Joh. 1, 16., Apostelg. 11, 23., 1 Kor. 1, 4., 3, 10., 15, 10., 2 Kor. 12, 9., Eph. 4, 7., 2 Petr. 3, 18. Auch Tit. 3, 7. kann man ebensowohl im subjectiven als objectiven Sinne nehmen. Ebenso 2 Kor. 8, 9., 9, 14. Wie die Gnade Gottes durch Glaube und Liebe sich über uns ergießt, ist geschildert 1 Tim. 1, 14. Auch 1 Petr. 1, 13. ist verstanden, was durch die Gnade Gottes an uns noch geschehen soll, vgl. Eph. 2, 7. Von besonderen Amtsgnadengaben spricht Röm. 1, 5., 1 Petr. 4, 10. 2c.¹⁾ Auch ist schon Zach. 12, 10. von einem Geiße der Gnade die Rede. Diese das Heil uns aneignende, auch fortsührende, ausführende (subjective) Gnade kann nun aber von vier Gesichtspunkten aus betrachtet werden: 1) vom Gesichtspunkte der Gnadenwahl, wobei die Frage zur Sprache kommt, an wem sie wirke, was freilich nicht vollständig erörtert werden kann ohne 2) die Frage, wie sie wirke, im Verhältniß zum freien Willen des Menschen (Form der Wirksamkeit); 3) vom Gesichtspunkte der Gnadenwirkungen oder dessen, was gewirkt wird (Materie der Wirksamkeit), wobei zugleich auch zur Frage kommt, von Wem diese Wirkungen ausgehen, sowie, in welcher Ordnung diese Wirkungen Statt finden, was man auch alles zusammen als Gnadenordnung bezeichnen kann, und endlich 4) vom Gesichtspunkte des Gnadenstands, als Produkts der Gnadenwahl, des freien Willens und der Gnadenwirkungen selbst, wobei namentlich die 3 Fragen der Rechtfertigung, perseverantia (Gnade der Beharrung), und certitudo salutis (Gewißheit des Heils) zur Sprache kommen.

In diese vier Theile demnach zerfällt unser Kapitel von der Gnade. Auch die Gnadenmittel freilich fallen noch unter den Begriff der Gnade, und namentlich auch unter den Begriff der Zueignung derselben an den Ein-

1) Von besonderer apostolischer Amtsgabe handelt ferner Röm. 12, 3., 15, 15., 1 Kor. 3, 10., Gal. 2, 9., Eph. 3, 2, 7.

zeln, und wären demnach noch in diesem Kapitel zu behandeln. Doch sind die Gnadenmittel ebensosehr etwas Gottesdienstliches, Kirchliches, wie sich zeigen wird, und fallen daher wenigstens nicht ausschließlich unter den Begriff der Aneignung der Gnade an den Einzelnen, bilden vielmehr den Uebergang von der Gnadenlehre zur Lehre von der Kirche, und sind so neben der Lehre von der Gnade und von der Kirche in einem besondern Kapitel zu besprechen. Auch die Kirche selbst kann noch vom Gesichtspunkt eines Gnadenmittels aufgefaßt werden, ist aber andererseits auch eine Darstellung und Sammlung der bereits Erlösten und Wiedergeborenen. Noch ist das Verhältniß unseres Kapitels von der Gnade zum Artikel des Katechismus vom heiligen Geiste anzugeben. Unser Kapitel und dieser Artikel treffen im Wesentlichen zusammen; und wie wir in der Christologie den Artikel von Christo, so wollen wir jetzt den Artikel vom heiligen Geist zu dem unsrigen machen. Was der Artikel des Katechismus aufführt, sind allerdings weniger die Wirkungen des heiligen Geistes, als die dadurch vermittelten Gnaden, die Mitgliedschaft der christlichen Kirche und Gemeinschaft der Heiligen, die Vergebung der Sünden, die Auferstehung des Leibes und ewiges Leben. Es ist mehr der Gnadenstand als die Gnadenordnung beschrieben. So bringt es die Einfachheit des Katechismus mit sich.¹⁾ Eine Glaubenslehre hat sich natürlich gründlicher auszusprechen.

Erstes Stück: Von der Gnadenwahl.

§. 1c. Die universalistische Lehre.

Wenn die Frage vorliegt, an wem die Gnade wirke, so kann zuvörderst auf biblischem Standpunkte gar kein

1) Vgl. wie im Artikel von Christo auch mehr die Thatfachen des Lebens Christi, auf welche das Erlösungswerk sich gründet,

Zweifel darüber Statt finden, daß sie an Allen wirken wolle. Die Bibel ist durch und durch universalistisch, d. h. sie lehrt den Willen Gottes zur Beseligung Aller, wovon dann weiter die Folge seyn muß, daß auch das Wirken der Gnade an Alle kommt.¹⁾ Zwar tritt uns geschichtlich zunächst die partikuläre Erwählung des Volks Israel entgegen, und auf Grund dessen haben Bibelfeinde schon Vieles von einem engherzigen Partikularismus des Alten Testaments geredet. Aber solche Leute wollen geßfiffentlich nicht sehen, wie der alttestamentliche Partikularismus nur ein vorübergehender war, und sich, sobald das Volk Israel sich monotheistisch consolidirt hatte, zu einer universalen Stellung unter der übrigen Wölkferwelt umgestaltete. Sie wollen geßfiffentlich nicht hören, was die Propheten zu hundert Malen verkünden, daß Gott auch der Heiden Gott sei, und auch unter ihnen verherrlicht seyn, auch sie (Jes. 45, 22.) selig haben wolle, daß Christus insbesondere schon nach dem Alten Testament den Beruf hat, das Licht der Heiden zu seyn bis an der Welt Ende. Ist das Partikularismus? Ist doch im Artikel ausdrücklich auch von einer Ausgießung des Geistes über alles Fleisch die Rede, Joel 3, 1. Heißt es doch: es soll kein Bruder mehr den andern lehren, sondern sie werden alle von Gott gelehret seyn, und werden Mich Alle erkennen, Groß und Klein, Jerem. 31, 34. Ist doch selbst von einer künftigen Lösung jener traurigen Geschlechterschuld die Rede, — so daß die Nachkommen unter den Sünden der Vorfahren nicht mehr leiden sollen, — vielmehr (Jerem. 31, 29.) die Zeit komme, wo die Kinder nicht mehr sagen: unsere Väter haben Herlinge gegessen, und

ausgeführt sind, als dieß selbst, worüber erst die Frage und Antwort Luthers: was ist das? Auskunft gibt.

1) Dieß ist gleich im Gegensatz gegen den bedingten Universalismus gesagt, welcher die Berufung nur an die kommen läßt, von denen Gott vorausfab, daß sie von Erfolg seyn werde. Die Bibel unterscheidet aber eben an der Berufung selbst eine wirkfame und unwirkfame Seite (s. hernach).

der Kinder Zähne sind stumpf davon geworden. Ist doch auch schon Ezech. 18, 32., 33, 11. positiv gelehrt, daß Gott nicht wolle des Sünders Tod, sondern daß er sich bekehre und lebe. Auch das Neue Testament ist offenbar zunächst universalistisch, und man hat auch von jeher dem Neuen Testament den Universalismus weniger abgesprochen als dem Alten Testamente. Aus dem Munde Christi haben wir hierüber nicht bloß vereinzelte Stellen wie Matth. 18, 11., sondern wie oft bezeichnet Er die ganze Welt als den Gegenstand Seines heiligmachenden Geschäfts Joh. 3, 17., 12, 47. Ganz stimmen hiemit überein die Apostel, z. B. Röm. 10, 13., 1 Theff. 5, 9., 1 Tim. 1, 15., 2, 4., Tit. 2, 11., 1 Joh. 2, 2., 2 Petri 3, 9. Man hat sich von jeher dieser universalistischen Aussprüche des Neuen Testaments im Interesse des Particularismus nicht anders erwehren können als entweder durch Abschwächung der universalistischen Stellen, wie z. B. des Umfanges von dem Wort: Alle, als wär's nur = allerlei,¹⁾ oder umgekehrt durch Premirung des Wortes Gott will (wonach der Sinn wäre: ohne Gottes Willen wird Niemand selig)²⁾ oder durch die Ausflucht zu einem verborgenen Willen Gottes, der ein anderer sei als jener geoffenbarte, wovon das Erste und Zweite eine Willkür, und das Letzte eine Gotteslästerung ist. Zu jener Abschwächung geben uns zuvörderst auch noch kein Recht diejenigen Stellen, in welchen die Alle mit Vielen vertauscht scheinen. Denn entweder gründet sich diese Reduktion auf die Bedingung für den Vollzug des Gnadenwillens Gottes, welche im Glauben und in der Bekehrung liegt, und die eben nicht bei Allen sich realisirt, wenigstens zunächst (so z. B. Röm. 5, 15. vgl. B. 18. durch Eines Werchtigkeit geht die göttliche Absicht auf alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens; aber B. 17.

1) So Schleiermacher.

2) So Augustin, wiewohl er auch wieder zur ersten Erklärung seine Zuflucht nimmt,

nur diejenigen, welche empfahlen die Fülle der Gnade und der Gabe zur Gerechtigkeit, werden herrschen im Leben durch Jesum Christ). Oder sind die Alle als Viele aufgefaßt, wie z. B. eben auch Röm. 5, 15., wo, wie auch B. 15., der Artikel steht („die Vielen“), ebenso Matth. 20, 28., wo den Sinn, daß Alle gemeint sind, schon der Umfang der objectiven Erlösung mit sich bringt, auch Matth. 20, 16., wiewohl sich bei dieser Stelle auch denken ließe, daß Jesus die epochenmäßige Berufung der Völker und Einzelnen im Auge hätte, vergleiche 1 Tim. 2, 6. (wörtlich, zu bestimmten Zeiten), wonach je immer nur an eine bestimmte Auswahl die Berufung kommt. Dieses Zeitunterschieds unerachtet müssen wir namentlich das auch als biblische Ansicht bezeichnen, daß, gemäß dem Willen Gottes, Alle selig zu machen, auch die Berufung der Menschen zum Heil eine allgemeine ist, beziehungsweise seyn wird. Siehe Zeph. 3, 9. Luf. 24, 47. Matth. 24, 14. 1 Petri 3, 19., daher wir eben auch Matth. 20, 16. entweder die Viele für Alle nehmen oder successiv verstehen müssen. Wir sagen dieß, um unsere Ansicht zu unterscheiden von dem hypothetischen Universalismus. Einen gewissen hypothetischen Universalismus werden zwar auch wir in einem der nächsten Paragraphen lehren; aber eine geschichtliche Ansicht, die man mit diesem Namen belegt (sie kam unter den Arminianern vor, s. Apolog. S. 133.), sprach sich insbesondere dahin aus, daß Gott denjenigen Seine Gnade gar nicht anbiete, also diejenigen gar nicht berufe, von welchen Er voraus wisse, daß sie Seine Gnade verschmähen, Seinen Ruf gar nicht annehmen würden. In diesem Fall könnte man ja den Unterschied zwischen Berufenen und Erwählten gar nicht mehr machen, sondern alle Berufene wären auch Erwählte. Dieß scheint freilich auch 1 Kor. 1, 24. gesagt zu seyn, wo die Berufenen auch als die Erwählten erscheinen, vgl. B. 26 ff. Aber vielmehr haben wir laut dieser Stelle und Röm. 8, 28. nur zu unterscheiden zwischen wirksamer und unwirksamer

Berufung. Jene wird oft auch schlechtweg Berufung genannt. Im Allgemeinen aber ergeht die Berufung an Alle. Es ließe sich ja auch zunächst gar kein Grund denken, warum Gott das Heil in Christo nicht sollte Allen zugedacht haben und demnach auch Seine wirkende Gnade nicht sollte an Alle kommen lassen wollen.¹⁾

§. 2. Der Partikularismus oder Prädestinatismus — theils als Augustinismus, theils als Calvinismus.

Gegenüber der im vorigen Paragraphen ausgeführten universalistischen Lehre hat sich eine partikularistische ausgebildet, welche Gottes Willen zur Seligkeit nur auf einen Theil der Menschen sich erstrecken läßt, und was die Uebrigen betrifft, diese sei's, durch Gottes unbedingten Willen, geradezu verworfen, sei's durch Gottes freien Willen wenigstens zurückgestellt seyn läßt. Dieß beides ist die Gnadenwahl-Lehre im engeren Sinn,²⁾ mit einem lateinischen Worte Prädestinatismus genannt. In der einen Gestalt, in welcher sie den nicht zur Seligkeit bestimmten und gelangenden Theil der Menschen durch Gottes freien Willen wenigstens zurückgestellt seyn läßt, wurde sie von dem Kirchenvater Augustin zuerst entwickelt, und seitdem von Manchen angenommen, namentlich neben der andern unter den Reformirten. Da man dabei von der Ansicht ausgeht, daß es Gott nach dem Fall frei

1) Der Prädestinatismus beruft sich freilich darauf, daß ja auch in zeitlichen Gaben Gott oft genug dem Einen bescheere, was Er dem Andern versage; aber wenn es sich um Seligkeit und Unseligkeit handelt, so ist das ein ganz anderer Fall. Die Berufung Aller muß schon deswegen geschehen, damit Niemand eine Entschuldigung habe. Es ist also, wenn, wie die Erfahrung zeigt, nicht Alle glauben und selig werden, die Schuld nicht auf Seiten Gottes, sondern auf Seiten des Menschen zu suchen, und es wird auch am Tage des Gerichts nicht anders sich finden.

2) Eine gewisse, bedingte Gnadenwahl lehren auch wir mit der Bibel.

stand, die Einen zu beseligen, die Andern nicht, und daß Er mit Rücksicht auf den Sündenfall auch den Letztern nicht Unrecht thut (weßwegen diese Gnadenwahllehre die infralapsarische genannt wird), so erscheint diese Gnadenwahllehre als die mildere. Denn ein absolutes Verwerfungsdekret kennt Augustin nicht. Der Wille Gottes, wonach Er die Einen der Unseligkeit überläßt, ist hier wenigstens einigermaßen bedingt durch den ersten Sündenfall und die Erbsünde, während freilich für die Frage, warum Gott gerade die Einen ihrer Unseligkeit überläßt, die Andern aber aus der ganzen perditamassa herauswählt, kein anderer Grund angegeben werden kann, als daß Gott an den Einen Seine Gerechtigkeit, an den Andern Seine Barmherzigkeit erzeigen und diese durch jene erhöhen will. Da hiebei die Frage stets wiederkehrt: warum gerade an den Einen diese, an den Andern jene, so kommen wir schon bei dieser Ansicht aus der Willkür der Gnadenwahl nicht heraus.¹⁾ Die strengere (supralapsarische) Form der Gnadenwahllehre kam durch Calvin auf, nachdem zwischen ihm und Augustin im Mittelalter vielfache Schwankungen Statt gefunden hatten. Eingang fand sie zwar selbst in der reformirten Kirche nur in wenigen Symbolen, und nicht einmal auf der Synode zu Dordrecht, aber um so mehr in Genf und bei einem Theil der niederländer Reformirten, sowie bei den französischen, auch bei einem Theil der Methodisten in England. Hiernach hat Gott durch ein absolutes Dekret den einen Theil der Menschen zur Seligkeit bestimmt, Seine Barmherzigkeit an ihm zu offenbaren, den andern zur Unseligkeit, Seine Gerechtigkeit an ihm zu erzeigen; und der von Gott zugelassene und geordnete, wiewohl nicht bewirkte Sündenfall ist eines der von Gott beschlossenen und daher unausweichlichen Mittel zur Herbeiführung dieses Resultats. Hat man sich

1) Augustin selbst muß gestehen, daß das Gericht Gottes hierin unerforschlich sei.

Seitens Augustins noch darauf berufen, daß, nachdem Alle gefallen, es Gott frei stehe, die Einen zu beseligen und die Andern nicht, und daß Gott den Letztern nicht Unrecht thue; so beruft man sich jetzt (calvinischer Seits) auf die absolute Machtvollkommenheit Gottes, der — ohne alle Bedingniß — mit Seinen Geschöpfen thun könne, wie Ihm beliebt. Man bezeichnet daher den Augustinismus als die anthropologische, den Calvinismus als die theologische Gnadenwahllehre, weil jener vom Begriff des Menschen, dieser vom Begriff Gottes ausgeht. Gemeinschaftlich ist dabei beiden Ansichten, der Augustin'schen und Calvin'schen, die Nebenbestimmung, daß Gott dennoch auch Diejenigen berufe, die Er verworfen habe, damit Niemand denken könne, er sei nicht erwählt.

§. 3. Allgemeine biblische Kritik des Augustinismus und Calvinismus.

Beide sind zunächst nach ihren allgemeinen biblischen Fundamenten einer Kritik zu unterstellen, nämlich sofern a) der Calvinismus ruht auf der Idee von der absoluten Machtvollkommenheit Gottes und weiterhin auf dem Unterschied zwischen einem bewirkenden und zulassenden, ordnenden Willen Gottes, b) der Augustinismus einerseits auf der Lehre vom gleichmäßigen Verderben aller Menschen und daraus folgendem gleichmäßigem Unvermögen zum Guten, andererseits auf der Lehre von unwiderstehlichen Gnadenwirkungen, c) beide aber auf der Ansicht von der willkürlichen Subsumtion der einen Menschen unter Gottes Barmherzigkeit, der andern unter Gottes Gerechtigkeit, und dabei zugleich auf dem Grundsatz der Unerforschlichkeit und Unbegreiflichkeit der Wege und Gerichte Gottes. Was wir von der unter a) und c) citirten absoluten Machtvollkommenheit Gottes zu halten haben, wollen wir zwar nicht nach dem ersten Eindruck bestimmen, den die Calvin'sche Lehre macht, als wäre Gott ein Ungeheuer,

das seine eigenen Kinder frist, und hätte Gott die Verdammten nur zu ihrer Qual und zur Verherrlichung Seiner Selbst geschaffen. Aber jedenfalls ist die Hinaufstellung der Macht über die Liebe Gottes ganz unbiblisch, und wir haben schon in der Lehre von Gott darge-
 gethan, daß Gott zwar in abstracto thun kann, was Er will, in concreto aber Sein Wille sowohl durch Seine Gnade als durch Seine Gerechtigkeit moderirt ist. Diese beiden sollen nun zwar laut c) auch bei der Augustin'schen und Calvinist'schen Prädestination wirksam seyn und die Norm der göttlichen Auswahl abgeben; — aber nach einer so mechanischen Theilung und in einer solchen Willkür in Betreff des Objects, daß wir in dieser Barmherzigkeit und Gerechtigkeit nicht mehr die biblische erkennen mögen. Einen Unterschied zwischen zulassendem und bewirkendem Willen Gottes erkennen wir freilich mit der Bibel auch an, und am Ende sogar einen Unterschied zwischen ordnendem und bewirkendem Willen Gottes, sofern Gott in der That auch das vorhandene Böse und die verkehrten, ja widerstrebenden Absichten und Handlungen der Menschen in Seinen heiligen Reichsplan einordnet, und eben der Fall des Menschen die Basis für die vornehmsten Gnadenanstalten Gottes bildet. Aber, wie Gott das Böse als solches in seinem Geschehen ordnen könne, ohne es zu bewirken, läßt sich nicht denken. Auch ein solches Bewirken lehrt zwar die Schrift, aber nur zur Strafe für schon vorhandenen bösen Willen des Menschen; und daher leidet es zwar etwa auf die Erbsünde (wenigstens nach altorthodoxer Anschauung,¹⁾ siehe indeß unsere frühere Lehre von der Erbsünde), nimmermehr aber, wie Calvin lehren will, auf den Sündenfall selbst Anwendung. Was b) die Berufung Augustins auf die Gleichmäßigkeit des Verderbens, worin alle Men-

1) Wonach eine Strafe des Sündenfalls für das ganze Menschengeschlecht eben schon das ist, daß die Erbsünde auf Alle übergeht.

schen liegen, und sonach auch ihre gleichmäßige Untüchtigkeit zum Guten betrifft, wonach nicht im Menschen soll der Grund liegen können, wenn Gott Jemand zur Seligkeit erwählt, wohl aber der Grund zur Unseligkeit bei den Zurückgestellten, so gibt nicht jener gleichmäßige Zustand Aller den Ausschlag in der Sache, sondern das Verhalten des Menschen gegen die Gnade, was wir im nächsten Stück vom liberum arbitrium oder vom freien Willen des Menschen erörtern werden. Eben damit wird sich auch die Instanz von den unwiderstehlichen Gnadenwirkungen erledigen. — Unerforschliches endlich und Unbegreifliches in der Gnadenwahl Gottes immerhin zugegeben, so ist uns doch die Norm, wonach Gott die Seligkeit und Unseligkeit verhängt und also auch dazu bestimmt, in der heiligen Schrift hinreichend kundgethan: es ist der Unglaube und Glaube mit allen seinen sittlichen Voraussetzungen (Buße) und Folgen (die tägliche Erneuerung in guten Werken), wonach Gott das ewige Loos eines Jeden entscheidet. Und man müßte also schon, was allerdings dießfalls die letzte Konsequenz des Prädestinatianismus in seinen beiden Gestalten ist, auch den Glauben und Unglauben der Menschen ganz unter den Begriff göttlicher Disposition stellen, um den Prädestinatianismus halten zu können. Aber eben das thut die Schrift nicht, sondern sie lehrt erstlich eine allgemeine Berufung, so daß Jeder glauben kann, wenn er will, und andererseits ein freies Verhalten des Menschen gegen diese Berufung in Receptivität oder Abstoßung und Widerstreben (vgl. das nächste Stück). In der Berufung der Völker und Einzelnen selbst sind allerdings Zeitunterschiede, temporäre Voranstellungen und Zurückstellungen (man vgl. Israels Berufung und die der alten, mittelalterlichen und neueren Heidenvölker); es gibt hierin freie Akte Gottes, wie man gewissermaßen schon Israels Berufung ansehen kann (auch wenn wir es um der Väter willen für erwählt betrachten); ja es gibt selbst scheinbare Willkürakte, wie z. B. die Verblendung der

romanischen Völker und der Glieder der katholischen Kirche, die evangelische Erleuchtung Anderer, auch des Geboren- und Erzogenwerdenlassens in frommen oder weltlichen Familien, ja selbst in einer Familie die Bevorzugung des einen oder andern Glieds. Und darin besonders liegt jenes scheinbar Unerforschliche, zumal wenn man keinen eschatologischen Standpunkt einnimmt, d. h. nicht auf die Vollendung des Lebenslaufs der Einzelnen und der Geschichte im Ganzen hinblicken will. Doch was die Völker betrifft, so erklärt uns schon die verschiedene Begabung Vieles, welche freilich auch schon von Gott herrührt, aber auf weiser Vertheilung beruht; ebenso, was Völker und Einzelne betrifft, so sind für den aufmerksamen Beobachter jene scheinbaren Willkürakte gerichtliche Akte in Gnade und Ungnade, woraus selbst die Unterschiede, die oft in einer Familie Statt finden und die sowohl Gnade als Gericht voraussetzen, zu erklären sind. Endlich wird sich Vieles noch durch die eschatologischen Akte dießseits und jenseits aufklären. Aber die Norm des Seligwerdens und des Verdammtwerdens ist nur Eine, Mark. 16, 16.

§. 4. Specielle biblische Kritik des Augustinismus und Calvinismus.

Diese beiden Lehrsysteme heften sich nun aber noch an einzelne ihnen scheinbar besonders günstige biblische Stücke und Stellen. Vorne an unter diesen steht Röm. 9. Ebenso scheint Röm. 8, 28—30. günstig zu seyn, ferner Eph. 1, 3 ff., überhaupt also der Paulinische Lehrbegriff; vgl. noch Apostelg. 13, 48., 1 Kor. 1, 26 ff. Ja selbst Petrus scheint zuzustimmen: vgl. 1 Petri 1, 2. mit B. 20. 21. und 2, 8—10. Ebenso was Christus selbst Matth. 11, 25. von dem Wohlgefallen Gottes sagt, Unmündigen die Wahrheit in Christo zu offenbaren, im Gegensatz gegen die Weisen und Klugen, ferner Matth. 13, 11. von denen, denen es gegeben ist, die Geheimnisse des Himmelreichs zu verstehen, Joh. 6, 37. 39., vgl. 17, 2. 6.

9. 24. die Rede von der Macht Jesu über alles Fleisch und von denen insbesondere, die der Vater Ihm gibt, Joh. 10, 28., von den Schafen Jesu, die Nichts aus Seiner Hand reißen kann — auch dieß Alles scheint dem Augustinismus und Calvinismus zuzuneigen. Und doch — um mit den Aussprüchen Christi selbst zu beginnen — besagen die bei Johannes angeführten nichts Anderes, als daß Niemand zum Sohne kommt, — im Glauben an Ihn — den der Vater nicht zieht. Daß hiebei eine willkürliche Auswahl Statt fand, ist nicht gesagt, im Gegentheil B. 44., vgl. B. 45., etwas ganz anderes gelehrt (vergl. hernach die Lehre vom liberum arbitrium). Die Macht Jesu über alles Fleisch ist eben die Macht, zu beseligen, wobei nicht der Ton auf die Auswahl der Objecte, sondern auf die Sache selbst fällt. Ob die Unentziehbarkeit Seiner Schafe auf einem absoluten Decret und entsprechender Machtwirkung, oder nebst letzterer auf dem Verhalten der Schafe selbst, ihrem Bleiben bei Jesu und Seiner Heerde, beruht, ist eben die Frage. Joh. 6, 39. scheint für Ersteres zu sprechen; aber vielmehr ist in dieser Stelle nur gesagt, was der Sohn zu thun hat, damit Er nichts von dem verliere, was der Vater Ihm gegeben hat. Daß die Unfähigkeit, die Geheimnisse des Himmelreichs zu verstehen, das Ausgeschlosseneyn von ihrer Mittheilung selbst (s. Matth. 13, 11.), auf einer Verstockung beruht, welche Strafe für frühere Untreue ist, ist im Context von Matth. 13, 11. mit Berufung auf Jes. 6. deutlich gesagt. Und mit dem Wohlgefallen Gottes, welches nach Matth. 11, 25. die Unmündigen bevorzugt vor den Weisen und Klugen, hat es eine ähnliche Verwandtniß, wie wenn Reiche, d. h. auf den Reichtum Vertrauende (s. Mark. 10, 24.), schwerlich in's Himmelreich kommen: hieran sind die Menschen selbst schuld, was wir auch gleich für 1 Kor. 1, 26 ff. uns vormerken wollen.

Bei 1 Petri 2, 8. liegt es nur an der richtigen Sagenconstruction, um den Schein des Calvinismus zu

entfernen; Denn das bezügliche Fürwort darauf bezieht sich nicht auf den Unglauben, sondern auf das Anstoßen und Fallen, welches dort als Strafe des Unglaubens angeführt ist („die Ungläubigen sind — um ihres Unglaubens willen — gesetzt dazu, daß sie an eben dem, an den sie nicht glauben, als an einem Eckstein sich stoßen und zerschellen: vgl. B. 6. 7., Matth. 21, 44.). Hiemit ist auch B. 9. 10. in's rechte Licht gestellt. 1 Petri 1, 2. ist wohl nicht anders zu erklären als 2 Theff. 2, 13.: die Verheißung Gottes erstreckt sich soweit, als sich zugleich die heiligende Wirkung des Geistes in der Voraussicht Gottes erstreckt (dieselbe im weitesten Sinn genommen und auch die Wirkung der Buße und des Glaubens schon mit eingerechnet).¹⁾ Vgl. 2 Theff. 2, 13.: wir sind erwählt in der Heiligung des Geistes (auch hier Heiligung im weitesten Sinn des Worts genommen) und im Glauben der Wahrheit. 1 Petr. 1, 20. 21. will nur den Vorzug des Neuen Bundes vor dem Alten hervorheben, der immerhin anzuerkennen ist, aber nicht den Unterschied zwischen Seligkeit und Unseligkeit bildet.

§. 5. Eph. 1. und Röm. 8. insbesondere.

Von den paulinischen Stellen wird Eph. 1, 3 ff. ganz mißverstanden, wenn man darin eine augustinische Gnadenwahlstheorie findet, denn jene ganze Stelle will nur hervorheben, wozu wir erwählt sind. Und der Zusammenhang ist: weil wir zur Heiligkeit und Unsträflichkeit in der Liebe erwählt sind, B. 4., werden wir nach B. 3. auch gesegnet mit allerlei geistlichem Segen in himmlischen Gütern: diese geistliche Ausrüstung soll uns nämlich zu jener Heiligkeit und Unsträflichkeit in der Liebe tüchtig machen, eben indem sie uns zu dankbarer Liebe ver-

1) D. h. soweit als Jemand die Wirkung des heil. Geistes nach der Voraussicht Gottes zu Recht kommen läßt, ist er auch zum Gehorsam des Glaubens ersehen.

pflichtet, denn jene Erwählung ist ja nach B. 5. zugleich eine Verordnung zur Kindschaft. Diese wird zwar ganz vom Wohlgefallen Gottes, und es wird überhaupt Alles, was Christen haben und genießen, vom Reichthum der göttlichen Gnade abgeleitet; aber wie Phil. 2, 13. wird auch hier dieß Wohlgefallen Gottes nicht als willkürlich die Menschen in Selige und Unselige eintheilend angeführt, sondern im Gegensatz gegen alles menschliche Verdienst. Auch B. 11. findet sich nicht das absolute Dekret und die absolute Machtwirkung Gottes. Denn es heißt wörtlich nicht: durch welchen wir auch zum Erbtheil gekommen sind (als Verordnete im Sinn eines absoluten Dekrets); von diesem wir auch steht keine Sylbe im Texte, sondern auch hier fällt der Nachdruck darauf, wozu der verordnet ist, der es ist (wer es immer seyn und wie er auch verordnet seyn mag, worüber dann Röm. 8, 29. die nähere Erläuterung zu Eph. 1, 11. gibt, vgl. auch B. 13.). nämlich B. 12. (so ist dieser Vers mit B. 11. zusammen zu construiren), auf daß wir Etwas seien zu Lob Seiner Herrlichkeit (hier und dort), besonders als solche, die zuvor auf Christum gehofft haben.¹⁾ Röm. 8, 28 ff. beweist nur so lange für den Augustinismus und Calvinismus, als man das Zuvorerkennen B. 29. (wörtlich: welche Er zuvor erkannt hat) für tautologisch nimmt mit dem Verordnen, was keine richtige Exegese seyn kann. Auch der neueste Erforscher der Prädestinationsfrage, Dr. Weiß in Königsberg, spricht sich in den Jahrbüchern für deutsche Theologie II. 1. gegen diese Exegese und für die unsrige nun folgende aus. Wir geben zwar gegenüber von Weiß selbst zu, daß

1) Oder auch — wenn es gleich härter lautet —: auf daß wir, zum Lob Seiner Herrlichkeit (in der dereinstigen Herrlichkeit), als diejenigen dargestellt werden, die zuvor auf Christum hofften. In beiden Fällen schließt sich B. 13. 14. sehr gut an; ebenso B. 18. 19., wo ja, wie sich nach B. 19. 20. von selbst versteht, das künftige herrliche Erbe gemeint ist, zu dessen Erhoffen uns geöffnete Geistesaugen gewünscht werden,

das Vorhererkennen in andern Stellen und selbst schon Röm. 11, 2., ferner 1 Kor. 8, 3. Gal. 4, 9. 2 Tim. 2, 19. emphatisch, im Sinn von beifälligem Erkennen, liebendem Erkennen, zu nehmen ist. Wir sagen ferner gegenüber von ihm: eben wenn man den Begriff des Liebens in das Wort aufnimmt, braucht es kein sachliches Object. Wir geben den Prädestinationern zu, daß bei der Verordnung B. 29. der Nachdruck auf's Object, auf das, wozu wir verordnet sind, fallen kann. Allein selbst bei allen diesen Zugeständnissen folgt für das fragliche Wort noch immer nicht die Bedeutung: Vorherversehen. In diesem Falle bliebe immer noch die härteste Tautologie. Dagegen bleibt, selbst wenn wir übersetzen: „diejenigen, welche Gott liebend voraus erkannt hat, die hat Er auch verordnet“ — stets der Begriff des Vorauserkennens gültig. Denn der Sinn ist: die, welche Gott liebend vorauserkennen, demnach als Gläubige, als Gläubigliebende (B. 28.) erkennen, anschauen konnte, die hat Er auch verordnet. Es ist dieß die Erwählung *ex pro-
visa fide*,¹⁾ die zwar nicht von den strengsten Lutheranern (z. B. von Hunius nicht), als welche dießfalls calvinisiren, zugegeben, aber auch durch den lutherischen, zunächst durch den kirchlichen Lehrbegriff nicht ausgeschlossen wird und jedenfalls der Schrift-Analogie gemäß ist; vergleiche 1 Tim. 1, 12. 1 Kor. 4, 2. 1 Theff. 2, 4. Hierbei fragt es sich wieder, worauf es sich gründet, daß Gott die Einen als Gläubige vorausersieht, die Andern nicht. Wenn wir nun wissen, daß der Unglaube in der Schrift dem Menschen Schuld gegeben und der Glaube als ein Hören auf die Stimme der Wahrheit dargestellt wird, wozu nach Apostelgeschichte immerhin Gott das Herz geneigt machen muß, was aber auch wieder im freien Willen des Menschen liegt, wenn selbst das Gott Lieben eine Sache der freien Reigung ist, so kann der Augusti-

1) Zu deutsch: aus dem (von Gott) vorausgesehenen Glauben.

nismus aus B. 29. für sich nichts beweisen.¹⁾ Die nach dem Vorsatz Berufenen B. 28. sind eben die, welche Gott als Zuvorersehene verordnet hat; solche werden wirksam berufen; diese Berufenen sind auch die Erwählten, und bei ihnen schließt sich nach B. 30. an die Berufung das Gerech- und Herrlichwerden an. Aber Alles hängt an dem: „welche Er zuvor ersehen (erkannt) hat.“ Wir führen hier noch Apostelg. 13, 48. an. Diese Stelle hat großen prädestinarianischen Schein, da hier eben das Glauben selbst göttlicher Prädestination zugeschrieben zu werden scheint. Allein die Stelle läßt sich ganz wohl invertiren, wonach der Sinn ist: an Allen, welche glaubten, vollzog sich eben damit ihre Bestimmung zur Seligkeit. Oder läßt sie sich analog mit Röm. 8, 28—30. so erklären, daß Gott denen, deren erste Empfänglichkeit Er vorausah, auch den Glauben selbst schenkt und sie so zum ewigen Leben verordnet.

§. 6. Forts. Röm. 9 insbesondere.

Vorzüglich scheint sich freilich der Prädestinarianer (Augustinist und Calvinist) an Röm. 9 halten zu können. Denn zwar B. 6—9. sagt hier immer noch nicht mehr und nicht weniger, als: daß nicht die fleischliche Geburt von Abraham Unrecht an die Verheißung gebe. Aber von B. 10. an scheint Paulus ganz die prädestinarianische Wendung zu nehmen. Denn wenn auch die B. 10—13. gerühmte Wahl B. 12. nur auf zeitliche Vorzüge bezogen wird (von der Wahl zum Träger der

1) Der eben genannte Dr. Weiss erörtert dieß noch mit Rücksicht darauf, daß eben in der Schrift der Glaube selbst als eine Gabe Gottes erscheint (1 Kor. 12, 3. Eph. 2, 8.), folgendermaßen. Er unterscheidet zwischen Glauben und Glauben, und sagt, der volle Glaube sei allerdings ein Geschenk Gottes; sofern aber mit dem Glauben eine Forderung an uns gestellt werde, von deren Erfüllung Gottes Gnade abhängt, so liege zunächst der allgemeinere Begriff einer Receptivität für Gottes Gnade, als erster Bedingung unsererseits, zu Grunde.

Verheißung ist wirklich nicht die Rede), so ist doch bei der Anwendung, die von diesem Vergleich offenbar auf die neutestamentlichen Gnadengüter gemacht werden soll, Geistliches und das ewige Loos mitverstanden. Auch scheint hier gesagt werden zu sollen, daß die Gnadenwahl von aller Voraussicht des Verhaltens unabhängig sei; sonst wäre die Berufung darauf, daß Jakob dem Esau schon vor ihrem beiderseitigen Geborenwerden vorgezogen worden sei, etwas Illusorisches. Wenn dann auch die B. 15. hervorgehobene freie Willensentscheidung eben bei der Mose verstatteten Gnade (Gott schauen zu dürfen) nicht unmotivirt, vielmehr durch dessen Persönlichkeit bedingt war, und auch hiebei es sich nicht um Seligkeit oder Unseligkeit handelte, so scheint doch wieder die B. 16. davon gemachte Anwendung auf ein absolutes Dekret Gottes zur Seligkeit oder Unseligkeit hinauszulaufen; ebenso die Ausführung über Pharao von B. 17. an, besonders noch B. 18., und B. 22. der Ausdruck von den Gefäßen des Zorns, die da zugerichtet sind zur Verdammniß, B. 23. von den Gefäßen der Barmherzigkeit, die bereitet sind zur Herrlichkeit. Man könnte sich etwa, was das B. 17. angeführte Beispiel Pharao's selbst betrifft, in entgegengesetzter Richtung darauf berufen, es sei 2 Mos. 9, 15. bloß von einer Aufstellung und Auswahl Pharao's, um an ihm Gottes richterliche Macht zu erzeigen (wozu er eben durch eigene Schuld qualifizirt war), die Rede, nicht aber von einer a priori'schen Verwerfung; aber der B. 18. daraus gezogene Schluß macht auch die Verstockung Pharao's selbst, scheint's, von Gottes absolutem Willen abhängig; und jedenfalls, wenn Gott aus Vielen, an denen Er Seine richterliche Macht erzeigen könnte, gerade Einen herausgreift, um es wirklich zu thun, so lautet dieß wenigstens augustinisch (wenn auch nicht calvinisch). Ebenso, wenn auch B. 22. 23. die Construction dahin richtiger gestellt wird, daß der Sinn ist: wenn Gott schon die Gefäße des Zorns zc. mit Geduld trägt, wie vielmehr die Gefäße der Barmherzigkeit zc., — so bleibt eben dieser

Unterschied selbst.¹⁾ Wir haben alle diese Zugeständnisse gemacht, um gegenüber den Prädestinarianern nicht parteilich zu erscheinen. Wenn man nun aber den Schluß von Röm. 9, nämlich B. 30—33., hinzunimmt, der nach B. 30. das Resultat von allem Bisherigen enthalten soll (B. 24—29. enthält für unsere Frage nichts), so gestaltet sich die Ansicht vom übrigen Inhalt des Kapitels doch wieder anders. Denn dort, B. 30—33., wird ja die Verwerfung Israels davon abgeleitet, daß es in der verkehrten Sucht, eine eigene Gerechtigkeit aufzurichten, sich stieß an dem Stein des Anlaufens. Vgl. 10, 3. 16. 21. Ausdrücklich ist auch in diesem Kap. 10, B. 12. 13. hervorgehoben: Es ist Aller zumal Ein & Err, reich über Alle, die Ihn anrufen; denn wer den Namen des HErrn wird anrufen, soll selig werden. Hieraus folgt, daß auch an dem Beispiel Jakobs und Esau's und sodann Mose's nur Gottes freier Wille in der Bestimmung der Seligkeit oder Unseligkeit dargethan, keineswegs aber eine göttliche Willkür in der Auswahl zum Einen oder Andern gelehrt werden soll. Jener freie Wille zeigt sich zunächst darin, daß, s. B. 31., Gott als Gesetz der Gerechtigkeit — d. h. als Gesetz, wie der Mensch gerecht und selig werden soll — aufstellen kann, was Er will. In Wirklichkeit hat Er, nach diesem freien Willen, das Gesetz der Gerechtigkeit aus dem Glauben aufgestellt, B. 30. und Kap. 10. Sonach ist es allerdings auch Gottes freier Wille, wenn Er den Gläubigen zu Gnaden annimmt, und den, der seine eigene Gerechtigkeit aufzurichten sucht, verwirft. Es ist also zum Seligwerden auch nicht an Jemand's Willen oder Laufen gelegen, sondern an der Befolgung jener Glaubensnorm. Und dieß ist gerade das Gegentheil vom Rennen und Laufen. Denn der Glaube verzichtet auf das eigene Rennen und Laufen,

1) Und daher nützt es auch nichts, wenn man die Gefässe B. 21. glaubt von denen B. 22. unterscheiden zu können.

und ist nichts Anderes als ein Annehmen der göttlichen Gnade. Auf ähnliche Weise haben wir auch das über Pharao Ausgeführte zu erklären. Eben jenes Gesetz der Gerechtigkeit aus dem Glauben, wonach Gott die Einen begnadigt, die es annehmen, die Andern verwirft, die sich nicht drein schicken, liegt auch zu Grunde, wenn Gott aus Einem Klumpen zweierlei Gefässe macht. Ueber den Einen bleibt Sein Zorn, und diese sind also zum Verderben zugerichtet; den Andern wendet sich Sein Erbarmen zu, und die sind also zur Herrlichkeit bestimmt, wiewohl Er auch mit jenen, wie mit Pharao, noch Geduld beweist, ob etwa noch eine Bekehrung in Buße und Glaube möglich wäre, und auch an diesen sie beweisen muß, damit die Wahl nicht durch ihre sündige Gebrechlichkeit, Mangel an Glauben zc. rückgängig werde. Der neueste Erforscher der Prädestinationsfrage¹⁾ gibt hiezu folgende weitere Erläuterung. Er unterscheidet B. 21. u. 22. genau, ja findet in B. 22. einen Gegensatz gegen B. 21., dessen Sinn seyn soll, daß Gott zwar Macht habe, aus Einem Klumpen zu machen ein Faß zu Ehren, das andere zu Unehren, daß aber (B. 22.) Gott nach Seiner Liebe und Barmherzigkeit etwas Anderes thue, nämlich die Gefässe des Zorns, die durch ihre eigene Schuld reif (so statt zugerichtet) seien zum Verderben, noch mit großer Geduld trage, und daß sich um so mehr erwarten lasse, Er werde über die Gefässe der Barmherzigkeit, die Er (kraft des Vorauserkennens) bereitet hat zur Herrlichkeit, den ganzen Reichthum Seiner Herrlichkeit ausbreiten. Das Zugerichtet B. 22. zwar können wir, ungeachtet sich Dr. Weiß auf den Consensus der neueren Schrifterklärung hierin (wohl kaum richtig!) beruft, nicht blos in das „Reiffeyn“ auflösen; dagegen können wir das Zurichten B. 22. und Bereiten B. 23. füglich eben so bedingt seyn lassen wie das Verordnen 8, 29. nach unserer im vorigen Paragraphen gegebenen Erklärung.

1) Der schon genannte Dr. Weiß.

Und der Apostel will dann eben nur sagen, daß selbst dann, wann laut des Vorauserkennens (des Glaubens oder Unglaubens) die Einen schon zubereitet sind zur Herrlichkeit, die Andern zugerichtet zur Verdammniß, Gott immer noch Seine Geduld an Beiden beweist, an den Einen, den Ungläubigen, damit sich eben zeige, sie gehen durch ihre Schuld verloren, an den Andern, den Gläubigen, damit sie ihre Mängel, Unlauterkeiten, Gebrechen vollends ablegen und sie so der ihnen zugedachten Seligkeit um so mehr fähig werden. Und hieraus will der Apostel im Gegensatz gegen B. 21. eben beweisen, daß, obwohl Gott Seiner Macht nach ganz nach Willkür handeln könnte, Er doch Seiner Liebe nach dieß nicht thut. Denn wenn Er sogar die schon zur Verdammniß bestimmten Gefäße mit Geduld trägt, wie läßt sich denken, daß Er sie willkürlich hiezu bestimmt hätte? Und andererseits, wenn Er auch von den zur Herrlichkeit Bestimmten erwartet, daß sie vollends sich reinigen und läutern, und ihnen Zeit dazu verleiht, — wie sollte Er sie willkürlich zur Seligkeit bestimmt haben? Mit der Verstockung Pharao's und dem daraus B. 18. abgeleiteten Satz, sofern er eben aus Pharao's Beispiel abgeleitet ist, hat es die schon angedeutete Bewandniß. Jedenfalls ist auch hier kein unlösbarer Knoten zu Gunsten des Prädestinarianismus. Denn falls wir auch B. 17. ein besonderes Herausgreifen Pharao's aus vielen Andern zur Erzeugung der Macht Gottes an ihm, ja selbst ein Gericht der Verstockung, das vor Andern über ihn erging, zugeben müssen, so ist, wenn dieß zum Zweck, Gottes Macht in zeitlichen Gerichten (vgl. noch 2 Mos. 10, 1. 9, 15. 16.) zu offenbaren, geschieht, wie dort, der Fall ein ganz anderer, als wenn gesagt wäre, Gott greife ebenso willkürlich bald den Einen, bald den Andern heraus, um ihn in's ewige Verderben zu stürzen. Davon ist in dieser Stelle nichts gelehrt, auch nicht in dem Resumé B. 18. Denn dieses Resumé hat in seiner Beziehung auf pharaonische Fälle eben den angegebenen beschränkten Sinn, und, so-

fern es allgemeineren Sinn hat, unterliegt es wieder derselben exegetischen Erklärung, wie die Anwendung des Beispiels von Jakob und Esau und von Mose, indem nämlich jenes Gesetz der Gerechtigkeit aus dem Glauben, das Gott nach Seinem freien Willen aufstellt, das den Einen zum Fall und den Andern zum Aufstehen dient, den Einen ein Geruch des Lebens zum Leben, den Andern ein Geruch des Todes zum Tode ist. Diesem lehtern selbst kann, wie bei der Mehrzahl Israels nach 11, 7—10. vgl. Jes. 6, 10. 29, 10. und Matth. 13, 13 ff., auch wieder ein besonderes Gericht der Verstockung zu Grunde liegen; aber es ist ein Gericht, das sich Israel durch sein ganzes bisheriges Verhalten (s. 10, 21.) selbst zugezogen hat. Und dieß müssen wir selbst bei Pharao noch mit in Rechnung bringen, wenn wir 2 Mos. 1, 10. 16. 22. mit 4, 21. 7, 3., und 8, 15. 32. mit 9, 15. 16. 10, 1. vergleichen, wonach er sich selbst zuerst verstockte, ehe ihn Gott verstockte, und wenn wir 3, 19. hinzunehmen. Wenn wir also auch zugeben, daß über Pharao, um gerade an ihm Gottes Macht zu erzeigen, ein besonderes Gericht der Verstockung kam, so konnte es doch überhaupt nur deswegen über ihn kommen, weil er durch eigene Schuld dazu disponirt war. Selbst aber, als die Verstockung Gottes schon im Laufe war, trug Gott noch Geduld mit ihm, und war also die von seiner Seite andauernde Selbstverhärtung Schuld, als er dem zeitlichen Gericht anheimfiel. So ist nun auch Röm. 11, 5. keine bedingungslose Auswahl gemeint, wie B. 7. deutlich zeigt, sondern eine Auswahl, die das Verdienst der Werke ausschließt, wie B. 6. ausdrücklich bemerkt ist.

§. 7. Fortsetzung.

Demnach ist es uns ein unumstößliches biblisches Resultat, daß Gott alle Menschen selig haben will nach dem Gesetz der Gerechtigkeit aus dem Glauben. Gemäß diesem Gesetz sind die Einen, deren Glauben Gott voraus-
sah, zur Seligkeit bestimmt, verordnet, erwählt, die An-

dern, deren Unglauben Gott voraus erkannte, zur Unseligkeit. Vgl. dabei nochmals 1 Petr. 1, 2. und 2 Thess. 2, 13., wobei, wie schon bemerkt, das Wort Heiligung im allerweitesten Sinn, auch als erster Anfang aller heiligenden Wirkung am Herzen genommen werden kann und muß. Noch ein anderes Gesetz kommt zwar auch mit in's Spiel, das der Beharrung im Glauben (vgl. 2 Petr. 1, 5. Ebr. 3, 14. Kol. 1, 13.), und zwar nach Röm. 8, 28. 9, 23. (s. die oben gegebene Erklärung) einschließlich sowohl der Liebe, dieser Frucht des Glaubens, als der sofortigen gründlichen Läuterung des Herzens und des Lebens (wobei auch wieder 2 Thess. 2, 13. verglichen werden kann, oder 2 Petr. 1, 10.). Dieses zweite Gesetz muß nach Röm. 8, 28—30. sogar nothwendig mit in Rechnung genommen werden, wenn der Satz wahr bleiben soll, daß Gott diejenigen, welche Er berufen hat, auch gerecht, und welche Er gerecht gemacht, auch herrlich gemacht hat. Man sieht hier, daß die Verordnung, zufolge welcher die Berufung auch die ganze Realisirung der Seligkeit nach sich zieht, oder das nach dem Vorsatz Berufenseyn auf ein Vorauserkennen auch der Früchte des Glaubens und so nach ohnedieß des Bleibens im Glauben sich gründet. In erster Instanz ist es der vorausgesehene Glaube oder Unglaube, was für die ewige Vorausbestimmung zur Seligkeit oder Unseligkeit entscheidet, in zweiter die Beharrung. Gnadenwahl, Vorausbestimmung (Prädestination) sind nun nach allem Bisherigen zwar Begriffe, die auch ganz biblisch gedacht werden können; aber im augustinisch-calvinischen Sinne können wir sie nicht zulassen, und, sollte Prädestination (Vorausbestimmung) oder Gnadenwahl gleich den Begriff der Willkür in sich schließen, so müßten wir diesen technischen Ausdruck ganz ungebraucht lassen, wiewohl die Schrift die Worte selbst, nur nicht im calvinischen Sinn hat. Ferner lehren wir nun zwar auch einen bedingten Universalismus, aber in einem andern Sinn, als der geschichtlich aufgetretene und bezeichnete hypothetische Universalismus sich aussprach, sofern dieser blos diejeni-

gen berufen werden läßt, welcher Glauben Gott voraus-
 sah, von diesen aber annimmt, sie werden unfehlbar zur
 Seligkeit bestimmt und geführt. Wir müssen vielmehr,
 gerade weil die Schrift die nach dem Vorsatz Berufenen
 hervorhebt, annehmen, daß Alle berufen werden, und nur
 in der Berufung selbst wieder ein Unterschied ist, der sich
 nach dem Vorauserkennen und davon abhängigen Vorsatz
 richtet. Und eben der Gegenstand des Vorauserkennens
 ist nicht bloß der Glaube, wie jener geschichtlich aufgetre-
 tene bedingte Universalismus lehrt, sondern auch das Be-
 harren des Menschen bis an's Ende, während der eben-
 genannte Universalismus, wenn einmal der Glaube da ist,
 Alle unbedingt zur Seligkeit geführt werden läßt. Indem
 wir nun aber noch einen bedingteren Universalismus leh-
 ren, als der geschichtlich aufgetretene bedingte Universalis-
 mus sich ausspricht, können wir um so weniger einem ab-
 soluten Universalismus huldigen, gegen welchen wir uns
 um so mehr noch zu verwahren haben, als wir selbst —
 oben vom Universalismus der Schrift ausgegangen sind.

Was den Begriff der menschlichen Freiheit betrifft,
 den wir hiebei voraussetzen müssen, so verweisen wir
 darüber auf das folgende Lehrstück. Es ist allerdings
 nicht der Begriff der philosophischen oder formalen Frei-
 heit, sondern ein Begriff von Freiheit, der eben die gött-
 lichen Gnadenwirkungen voraussetzt und in der Recep-
 tivität dafür besteht (vgl. den Schluß des 1. Bändchens
 der Dogmatik). Wenn Calvin denen, die sonach einen
 bedingten Willen Gottes lehren, den Vorwurf macht, sie
 setzen der Menschen Willen über Gottes Willen, so ist
 dieß eine pure Mißdeutung. „Es gehört vielmehr (Ju-
 lius Müller) zur Erhabenheit Gottes, welcher die Liebe
 ist, daß Gott gegenüber der verschlossenen Selbstheit Sei-
 ner Creatur sich auf's Bitten legt, anklopft 2c.“ Dagegen
 kann Calvin, indem er dem Menschen jene Freiheit nimmt,
 von Gott die Verschuldung nicht abwehren, wenn unge-
 achtet der Gnade ein Theil der Menschen verloren geht.
 Das Vorauswissen der freien Akte des Menschen von Sei-

ten Gottes, das wir bei unserem bedingten Universalismus noch voraussetzen, macht zwar der Vernunft viele Schwierigkeiten, und die Meisten, welche nur der Vernunft folgten, kamen daher von jeher auf ein Vorauswissen Gottes, das zugleich Vorausbestimmung ist: aber jenes Vorauswissen der freien Akte des Menschen kann auf schriftmäßigem Standpunkt nicht aufgegeben werden.

S. 8. Eine Verwahrung mit Bezug auf Röm. 11.

Wir haben uns nun noch zu hüten, daß wir nicht einem Universalismus huldigen, der nur selbst wieder eine Rehrseite des falschen Prädestinatianismus ist. Man kann nämlich dem biblischen Universalismus eine solche Ausdehnung geben, daß man, zwar auch nur innerhalb der christlichen Gnadenordnung, und namentlich innerhalb jenes Gesetzes der Gerechtigkeit aus dem Glauben,¹⁾ aber zugleich wiederum durch eine Uebermacht Gottes über den menschlichen Willen Alle zum gleichen Ziel der Seligkeit kommen und demnach auch gleichermaßen Alle zur Seligkeit bestimmt seyn läßt. Die Theilung der Menschen in Solche, welche durch Gottes absoluten Willen zur Seligkeit oder Unseligkeit bestimmt sind, fällt hier weg: dafür ist es nach dieser Ansicht derselbe absolute Wille, welcher Alle zur Seligkeit verordnet und leitet. Denn eben die Bedingung, daß Alle glauben und im Glauben bleiben, beharren bis an's Ende, setzt der Wille Gottes nach dieser Ansicht auch bei Allen durch. Gewöhnlich macht man die Lehre von der endlichen Seligkeit Aller, vom eschatologischen Gesichtspunkt aus geltend. Ein neuerer Theolog (Schleiermacher) hat aber, obwohl es auf seinem Standpunkt eigentlich keinen voraussiehenden Gott, folglich auch keine Prädestination geben

1) Selbst der Calvinische Prädestinatianismus kennt kein anderes Decret als innerhalb dieser Gnadenordnung. Alle andere Auffassung desselben ist Mißverständniß oder Verdrehung.

kann, eben die calvinistische Gnadenwahrlehre in die Lehre von der Seligkeit Aller umgeformt. Seine theologischen Prinzipien von der Absolutheit Gottes, von dem bloß negativen Charakter des Bösen, als welches bloß in der anfänglich unvollendeten Schöpfung seinen Grund haben soll, und von der Erlösung als Vollendung der unvollendeten Schöpfung — konnten ihn leicht zu jener universalistischen Umgestaltung der Gnadenwahrlehre führen. Diese besteht hienach aus einem calvinischen Theil, der sich an das Dictum Röm. 11, 32. „Gott hat Alles beschlossen unter den Unglauben“ anlehnt, und aus einem universalistischen, der das Andere: „auf daß Er sich Aller erbarme“ geltend macht. Für uns fallen die Prinzipien weg, und somit auch das Resultat, soweit es aus jenen Prinzipien abgeleitet ist. Allein auch wenn man sich aus dem Schriftstück Röm. 11. einen universalistischen Prädestinarianismus zu recht legen wollte, wozu uns eben dieses Schriftstück im Anschluß an die vorausgehenden prädestinarianischen Capitel leicht verleiten könnte, könnten wir nicht mit einverstanden seyn. Schon der Umstand, daß aus Cap. 9 die absolute Erwählung, aus Cap. 11 die Bestimmung Aller zur Seligkeit gefolgert werden will, muß uns beiderlei Ansicht, die engherzig-partikularistische und die allzu weit-herzig-universalistische verdächtig machen. Denn der Apostel kann doch nicht Beides zugleich gelehrt haben. Und in der That folgt das Eine so wenig als das Andere. Auch das Andere nicht. Denn (R. 32. 26.) in absoluter Allgemeinheit alle Individuen zu verstehen, ist uns — nicht bloß schon durch Röm. 9, 27. 28., sondern auch durch alle Weissagungen der Propheten von dem Rest Israels, der allein gerettet werden soll — verboten, weiterhin durch Alles, was die Schrift, wie z. B. 2 Theff. 1, 8. 9., von der Verdammniß der gottlosen Menschen sagt. In den genannten Versen zeigt uns auch der Artikel R. 32. (sie alle oder die alle) unter Beachtung des Zusammenhangs, daß der Apostel hier Israel und die Heidenwelt nur als

Völker im Auge hat. Er spricht von einer nationalen Führung beiderseits, die uns auch den ersten Theil von Röm. 11, 32.: „Gott hat Alles beschlossen unter den Unglauben“ richtiger verstehen läßt. Beide Theile wollte Gott hienach zuerst die Macht des Unglaubens erfahren lassen (dieß der Sinn schon nach Bengel), damit sie um so empfänglicher würden für den Glauben, und so sich Gott um so eher ihrer erbarmen könnte. Bei denjenigen Heiden, von denen der Apostel zunächst spricht, geschah dieß in der vorchristlichen Zeit, bei andern in analogen nachchristlichen Zuständen. Da ließ Gott jene Andern und läßt Er noch zum Theil ihre eigenen Wege gehen (Apostelg. 14, 16.), damit sie die Macht der Sünde und des Unglaubens (als ungläubigen Ungehorsams, Abfalls überhaupt, wie Eph. 2, 2. 5, 6. vgl. Röm. 1, 18. 2, 8. gemeint) erfahren, sofort aber um so mehr nach einem Heiland sich sehnen möchten. Der Erfolg hiervon liegt, was die vorchristlichen Völker betrifft, in der Heidenbekehrung zur apostolischen Zeit und in den nächsten Jahrhunderten zu Tage. Auch Israel erfuhr schon in der vorchristlichen Zeit die Folgen des Unglaubens, insbesondere aber seit der Verwerfung Christi. Wenn nun selbst Israels Unglaube noch zu einem seligen Ziel ausgeschlagen soll, wenn auch dieser Unglaube zum späteren Erbarmen geordnet erscheint, so ist dieß allerdings auffallender, da hier nicht bloß der allgemeine heidnische Unglaube, sondern der spezifische Unglaube gegen Christum als zum endlichen Erbarmen geordnet-prädizirt ist, und es liegt die Calvinisch-Schleiermacher'sche Ansicht nahe. Allein einerseits Israels Berufung von den Vätern her (B. 28. 29.) gibt weiteren Aufschluß, einen Aufschluß, der uns bei diesem Volke eine besondere Rücksicht begreiflich macht. Ingleich ist Röm. 11 selbst, was die einzelnen Glieder eines Volks betrifft, weder bei dem Volk Israel noch bei den Heiden der freie Wille außer Berechnung gelassen. Denn Israel ist einerseits (B. 20.) um seines Unglaubens willen als zerbrochen dargestellt, so daß wir

sagen müssen: Israel wurde um seines Unglaubens willen unter den Unglauben beschlossen; andererseits ist B. 23. gesagt, falls es nicht im Unglauben bleibe, könne es wohl wieder eingestropft werden. Den angenommenen Heiden ferner ist zwar B. 17. 18. alles Verdienst abgeschnitten, aber auch von ihnen B. 20. bemerkt, wie sie nur stehen im Glauben, und B. 22. wie sie, wenn sie nicht an der Güte bleiben, auch können wieder abgehauen werden. So ist ja auch in der verwandten Stelle Gal. 3, 22. (wo übrigens das Beschließen einen andern Sinn hat, nämlich: die Schrift erklärt Alle für Sünder) die Ausführung der Verheißung an den Einzelnen als durch den Glauben bedingt dargestellt. Es ist also Röm. 11 nirgends von etwas Zwingendem die Rede, womit Gott ein universalistisches Ziel der Beseeligung Aller — zufolge Seines absoluten Willens — herbeiführte.

Universell ist auf biblischem Standpunkt nur erstens die Gnadenabsicht Gottes, wiewohl schon diese nach Joh. 3, 16. vgl. B. 36. und 6, 39. 40. die Bedingung des Glaubens gleich mit einschließt, und zweitens die Berufung — als innere und äußere, als eigentlich evangelische wie als durch's Licht der Natur an einen Menschen ergehende (s. die oben zuerst aufgeführten universalistischen Stellen und vgl. die spätere Lehre von der Berufung); wird sie als evangelische je hienieden nicht vollzogen, so wird sie, wozu uns 1 Petr. 3, 19. Offenb. 22, 2. Hoffnung gibt, drüben nachgetragen werden (vgl. Späteres). Indes hat diese Berufung nicht nur faktisch bis dahin sehr verschiedene Aufnahme gefunden, sondern sie involvirt selbst schon (s. oben) den Unterschied des Wirksamen und Unwirksamen. Es gibt eine Berufung nach dem Vorsatz, die stets von Erfolg ist nach Röm. 8, 28. 29., was freilich laut unserer obigen Erklärung immer noch nicht calvinisch zu deuten ist, aber besagen will, daß die Berufung zwar bei denen, deren Empfänglichkeit Gott vorausah und die Er daher zur Seligkeit verordnete, wirksam sei und Alles zu einem herrlichen Ziel führe, nicht aber so bei den Andern,

obwohl die Berufung auch an diese gelangt (vgl. noch Matth. 20, 16. und überdieß 2 Petr. 1, 10.).

So hätten wir uns denn in der Lehre von der Prädestination ebensowohl vor einem unbiblischen Universalismus als vor einem unbiblischen Particularismus zu hüten und zwischen Beiden die richtige Mitte der biblischen Erwählungslehre festzuhalten, wonach Gottes Wille zur Seligkeit auf alle Menschen sich erstreckt, daher auch Alle berufen werden, aber in der Ausführung, und sonach auch schon in der Vorausbestimmung der Einzelnen zur Seligkeit, durch die Empfänglichkeit der Menschen bedingt ist.

§. 9. Praktische Beurtheilung des Calvinismus. 1)

In praktischer Hinsicht scheint freilich die Augustin'sche oder Calvin'sche Prädestinationslehre Vieles voraus zu haben. Bei ihr allein scheint die gleichmäßige natürliche Untüchtigkeit Aller zum Guten im Recht zu bleiben, da hiernach Alle an sich gleich unwerth vor Gott sind, bei ihr allein auch das göttliche Gnadenwerk an den Herzen in seiner Bedeutung anerkannt ist, gegenüber von welchem ja der freie Wille des Menschen als Null erscheinen muß, somit auch diesem kein Einfluß auf die Erwählung zugeschrieben werden zu können scheint. Bei ihr allein scheint alles Verdienst des Menschen in der Rechtfertigung und Befeligung gehörig abgeschnitten; sie allein scheint auch zu erklären, wie eine sichere Führung des Menschen zu einem seligen Ziel und eine volle Gewißheit des Heils möglich sei. Allein die Lehre vom Verhältniß der Gnade zum freien Willen, die wir im zweiten Stück unseres Kapitels entwickeln werden, wird zeigen, daß die zuerst angeführten scheinbaren Vorzüge der Calvin'schen Lehre einen bloßen Schein bilden. Und was die sichere Führung des Menschen zu einem seligen Ziel, sowie die volle Heilsgewißheit betrifft, so kann man auch bei der andern An-

1) Die des absoluten Universalismus werden wir bei der Lehre von der Wiederbringung, in der Eschatologie, geben.

sicht, die dem freien Willen des Menschen Etwas einräumt, sich des Gleichen erfreuen, sofern es anders gewiß ist, daß es auf Seiten Gottes für jene Zwecke nicht fehlt, wenn es nur meinerseits nicht fehlt; die Möglichkeit des Letzteren aber sich stets vorzuhalten, ist den Menschen nur heilsam, da es ihn zum Wachen und Beten und zu dem 2 Petr. 1, 10. genannten Fleiß auffordert.

Während so die gerühmten praktischen Vorzüge des Calvinismus diesem keineswegs allein zukommen, hat er andererseits praktische Nachtheile, die er schwerlich von sich abwehren kann. Denn es ist nicht zu bestreiten, daß, falls wirklich Einzelne durch Gottes absoluten Willen nicht zur Seligkeit bestimmt sind, kein Prediger mehr mit voller Freudigkeit predigen kann. Wir wollen zwar nicht sagen, daß die Ermahnung auf Calvin'schem Standpunkt keinen Sinn und Zweck mehr habe: sie ist immer noch Mittel zum Zweck bei den Erwählten; auch für sie gilt ja die Gnadenordnung. Aber indem der Prediger es immer für möglich halten muß, daß einzelne zur Verdammniß Prädestinirte da sind, an denen alles Predigen umsonst ist, kann er sich nie mit Freudigkeit an Alle wenden (es könnte ja selbst die ganze Gemeinde aus Nichtprädestinirten bestehen), während er auf dem andern Standpunkt Alle zum Annehmen der Gnade auffordern darf. Ebensowenig könnte, falls die Calvin'sche Ansicht die richtige wäre, der Zuhörer die evangelische Predigt mit voller Freudigkeit ergreifen, da es ihn, wenn er nicht zu den Prädestinirten gehört, abermals doch nichts nützt. Die Calvin'sche Lehre erinnert umsonst, daß eben im Ergreifen des Worts der Gnade die Erwählung sich vollziehe. Denn ich könnte ja nach Calvin'scher Ansicht die Verheißungen des Evangeliums ergreifen und doch zur Verdammniß prädestinirt seyn, da erst die Beharrung bis an's Ende auch nach Calvin'scher Ansicht den Ausschlag gibt. Aus diesem Grunde ist gerade auf diesem Standpunkt nie, wenigstens vor dem Ende nie, eine sichere Heilshoffnung möglich.

Zweites Stück: Von den Gnadenwirkungen im Verhältniß zum freien Willen des Menschen (nach ihrer formellen Seite).

§. 10. Die verschiedenen Ansichten, und zwar a. die extremen.

Dieselben nehmen eine doppelte Richtung. Es werden dabei entweder die inneren Gnadenwirkungen und deren Bedeutung oder es wird der freie Wille des Menschen geleugnet.¹⁾ Das Letztere geschieht zu Gunsten des im vorigen Stück dargestellten und beurtheilten Augustinismus und Calvinismus, sowohl als Stütze, wie als Resultat der Augustin'schen und Calvin'schen Ansichten von der Gnadenwahl. Indem hiebei mit Recht zunächst an der Möglichkeit und Wirklichkeit innerlicher Gnadenwirkungen gar kein Zweifel ist, werden diese angesehen und bezeichnet als mit solch unwiderstehlicher Gewalt wirkende, daß der Wille des Menschen, ob zwar die göttliche Gnade durch ihn und in ihm wirkt, doch keine selbstständige Bedeutung mehr hat, da ja auch die Voraussetzung ist, der Wille zum Guten sei durch den Sündenfall ganz verloren gegangen. Hiernach werden die göttlichen Gnadenwirkungen einmal als irresistibel (als solche, denen man nicht widerstehen kann) bezeichnet, und in zweiter Linie als inamissibel (nicht verlierbar). In letzterer Beziehung wird angenommen, daß, sofern es Gottes Wille ist, die göttliche Gnade sicher zum Ziel der Seligkeit führt; denn nach derselben Ansicht kann Gott das Gnadenwerk zwar angefangen haben, aber es kann an dem Fortgange und dem Schlusse fehlen, und es fehlt auch hieran bei allen nicht Erwählten. In beiden

1) Und die Bedeutung unseres Lehrstücks liegt schon mit diesen extremen Richtungen, welche die Beantwortung unserer Frage annimmt, klar am Tage. Sie greift in die tiefste Tiefe christlichen Lebens ein, und um sie dreht sich Alles, was den Inhalt christlicher Paränese bildet. Ja, um diese Frage dreht sich auch ein großer Theil des Interesses der verschiedenen christlichen Sekten.

Beziehungen, sofern diese Ansicht die göttlichen Gnadenwirkungen als irresistibel und als inamissibel darstellt, läßt sich dieselbe füglich die magische nennen, wogegen es ein schreiendes Unrecht wäre, mit den Rationalisten und Schleiermacherianern schon jedwede gläubige Ansicht von innerlichen Gnadenwirkungen als magisch zu bezeichnen.¹⁾ Bei jener Calvin'schen findet auch noch in einer andern Hinsicht eine Ausschreitung statt. Man faßt dießfalls das Erlösungswerk überhaupt gern vorzugsweise vom Gesichtspunkt der innerlichen Gnadenwirkungen auf, und der Versöhnungstod Christi tritt dabei zurück (die Gnade ist mehr nur eine medizinische als eine forensische), was wenigstens bei Augustin klar am Tage liegt, sofort zwar an Calvin und den Reformirten überhaupt (denen es freilich ebenfalls von Schneckenburger Schuld gegeben wird), weniger, aber um so mehr wieder an Schleiermacher zu sehen. Jener in der That magischen Ansicht von den göttlichen Gnadenwirkungen gegenüber gibt es nun eine pelagianisch-rationalistische, welche alle und jede Lehre von unmittelbaren inneren Gnadenwirkungen als eine magische perhorrescirt, und, was im Menschen zu dessen Heil oder — wie man sich dießfalls lieber ausdrückt — zu dessen Besserung und Beglückung vorgehen soll, pur als eine Aufgabe und ein Werk des menschlich-freien Willens ansieht, etwa nur mit dem Beisatz, daß derselbe durch die Lehre und das Beispiel Christi geweckt und unterstützt werden müsse. So hatte schon Pelagius, dem wir im 1. Bändchen bei der Lehre von der Sünde begegneten, im Zusammenhang mit seiner Ansicht von der natürlichen Unverdorbenheit der Menschennatur — beim Menschen das Können, Wollen und Handeln unterschieden, und Ersteres Gott zugeschrieben, sofern das Können in der von Gott geschaffenen

1) Schleiermacher und seine Schule sollten am Wenigsten mit dem Vorwurf des Magischen um sich werfen, da bei ihm ja Alles durch das absolute Seyn Gottes bestimmt ist.

nen Natur des Menschen liegt, das zweite dem Menschen, das dritte (zufolge von 1 und 2) Gott und dem Menschen zugleich, auch in sofern das dritte noch Gott, als Gott das Können stets durch Seine Gnade unterstützt, welche aber Pelagius blos in die göttlichen Belehrungen und Verheißungen und etwa noch (so wenigstens Julianus, der zu seiner Partei gehörte) in die Tilgung der Sündenschuld durch Christi Tod setzt. Obwohl dabei Pelagius auch eine Uebergabe an Gott und ein Einswerden mit Ihm im Geiste lehrte, so sollte dieß doch blos Sache des freien Willens seyn. Die Rationalisten der neueren Zeit waren ohnedieß auch Vergötterer des freien Willens, Gegner der Erbsünde, der Wunder, folglich auch der wunderbaren Wirkungen Gottes im Herzen, und wollten allen Besserungsprozeß blos psychologisch erklären.¹⁾ Im Grunde gehört hieher auch jene ganze, heutiges Tages weit verbreitete Theologie, welche den ganzen Prozeß der Niedergeburt und Erneuerung von den sittlichen Kräften herleitet, die dem Menschen durch das Bewußtseyn seiner Versöhnung mit Gott,²⁾ sowie durch die Dankbarkeit hiesfür eingesflößt werden. Seitens derer selbst, welche in der Lehre von unmittelbaren inneren Gnadenwirkungen ganz fest sind, aber zugleich dem freien Willen des Menschen Etwas in der Befehrung 2c. einräumen, hat man schon Mittelwege

1) Hier findet dann in Betreff des Werks Christi gewissermaßen die entgegengesetzte Ausdehnung von der Augustin'schen Statt, indem man von der Lehre und dem Beispiel Jesu auf Erden, etwa auch Seinem Versöhnungstode, in psychologischer Weise alle Gnadenwirksamkeit herleitet.

2) Wie nun dieß immer erklärt, woher er abgeleitet werde, ob orthodoxer Weise von dem Versöhnungstode Christi (denn auch auf orthodoxer Seite begnügt man sich oft ganz mit dieser psychologischen Deduktion, selbst in Predigten), oder von der Verkündigung der Liebe Gottes im Evangelio oder von einer angeblich symbolischen Darstellung dieser Liebe im Tode Christi ohne wirkliche Versöhnung,

zwischen der magischen und pelagianischen Ansicht eingeschlagen, die bald mehr der einen, bald mehr der andern sich nähern.

§. 11. Die Vermittlungen.

Der pelagianischen Ansicht von den Gnadenwirkungen und dem freien Willen des Menschen nähert sich der Semipelagianismus und Synergismus. Der Semipelagianismus schreibt im Zusammenhang mit seiner Ansicht von der Erbsünde, wonach durch diese nicht alle Kräfte zum Guten verloren, sondern nur geschwächt sind, dem Menschen die Fähigkeit zu, nach der Gnade (nach dem Arzte) zu verlangen und durch guten Gebrauch des Lichts der Natur sich für diese vorzubereiten, wiewohl er die Gnade selbst auch in innere Wirkungen, in die Weckung guter Herzenbewegungen, in Verleihung innerer Kräfte zum Guten setzt: was der Mensch beginnt, lehrt dabei der Semipelagianismus, das setzt die Gnade fort. Der Synergismus, wenigstens wie ihn die Formula concordiae beschreibt, lehrt zwar andererseits, von Gott habe alles Gute im Menschen zu beginnen, aber, wenn Gott begonnen habe, könne der Mensch in seinen eigenen Kräften Gott entgegenkommen und mitwirken. Diese beiden Systeme sind zwar historisch nicht ganz streng geschieden: denn auch die Semipelagianer (so selbst die römisch-katholische Kirche) sprechen wieder davon, daß die Gnade den freien Willen nicht bloß begleite, sondern ihm auch vorausgehe, und lehrten im Verlauf des Mittelalters ein *meritum condigni*, worunter das verstanden wurde, was die Gnade wirke, und ein *meritum congrui*, das von der Mitwirkung des Menschen sich herschreibt.

Was wir hier darstellen, sind daher mehr die Systeme als solche. Denn selbst die lutherische Concordienformel weiß etwas davon, daß der Mensch, wenn er zur Kirche gehe, das Wort höre &c., sich für die Gnade prädisponire. Im Ganzen aber möchten wir eben die protestantischkirchliche Ansicht über das Verhältniß des freien Willens

zur Gnade — von der Concordienformel ab — mehr¹⁾ als der magischen Ansicht sich nähernd bezeichnen, sofern sie jenes Verhältniß auch im günstigen Fall nur negativ bestimmt, d. h. als ein Nichtwiderstehen, ein positives Verhältniß (ein Verhältniß der Receptivität, Empfänglichkeit) nicht zuläßt. Dieß hängt zwar nicht nothwendig zusammen mit ihrer Ansicht von der natürlichen Beschaffenheit des Menschen als eines *struncus* oder Steins, was wir ja nach der Schrift immerhin zugeben müssen, ohne daß diese sich über das Verhältniß zur Gnade nur ebenso negativ ausdrücke. Aber es hängt zusammen mit dem Mangel eines durchgebildeten, rationellen Begriffs von der Wahlfreiheit des Menschen überhaupt, welchen man noch nicht als Empfänglichkeit (Receptivität) für's Gute und Böse aufsaßt, und mit etwas manichäisirenden Ansichten über die Erbsünde, als wäre durch diese die Wahlfreiheit auch als Vermögen, nicht bloß in ihrer Aktivität, aufgehoben. Wenn im Uebrigen die protestantische Kirchenlehre die Gnade in ihrem Verhältniß zum freien Willen dreifach bestimmt: a. als *gratia praeveniens* (zuvorkommende Gnade), b. als *gratia operans* (allein oder ausschließlich wirkende Gnade), c. als *gratia cooperans* (mitwirkende, d. h. mit dem freien Willen wirkende Gnade), so können wir diese Einteilung uns aneignen, ob wir gleich die nähern Bestimmungen über diese dreifache Gnade, d. h. zunächst über ihr Verhältniß zum freien Willen, etwas anders zu geben haben als die Kirchenlehre.

§. 12. Allgemeine Beurtheilung der extremen Ansichten.

Sofern der Augustinismus die Gnade als unwiderstehlich wirkend und unverlierbar bezeichnet, der Pelagianismus aber gar keine innern Gnadenwirkungen an-

1) Ein Widerspruch der lutherischen Ansicht mit sich selbst liegt nämlich hier klar vor.

erkennt, sondern alles Sittliche vom freien Willen des Menschen unter Einfluß der äußern Gnadenmittel (Lehre, Gebote, Verheißungen) ableitet, so haben wir an Beiden in unserer Frage zunächst zwei Gegensätze, die wir auf's Entschiedenste abweisen müssen. Es gilt zwar in gewissen Kreisen bald als fromm, bald als wissenschaftlich, den freien Willen des Menschen zu leugnen, und die Gnade auf Kosten der menschlichen Imputabilität zu erheben. Man muß wissen, was das heißt, und wie damit die Schuld auf Gott geworfen wird, wenn Jemand todt in Sünden und in der Verdammniß bleibt. Was nun aber zunächst das pelagianische System betrifft, so wiederholen wir, sofern es auf Leugnung der Erbsünde gebaut ist, nicht, was wir gegen ihn schon im ersten Bändchen der Dogmatik erörtert haben, sondern verweisen darauf: s. pag. 402 ff. Soweit das pelagianische System dann weiter rückwärts auf einen Begriff vom Verhältniß Gottes und der Welt gebaut ist, der beide so scheidet, daß an innere Geisteswirkungen Gottes auf den Menschen freilich nicht zu denken ist, haben wir ebenfalls schon in der Apologetik gegenüber der deistischen Ansicht vom Verhältniß Gottes zur Welt das Nöthige erörtert. Exegetisch hat natürlich der Pelagianismus gar keinen Halt, außer er versteht unter dem Geiste, von dem und dessen Wirkungen die Schrift so oft redet, die Lehre Christi oder den eigenen Geist des Menschen, was ein Monstrum von Exegese ist. Man sollte meinen, wenn auch nicht die Selbstkenntniß und Erfahrung uns von der Falschheit des Pelagianismus überführte, so wäre für jeden, der die Schrift nur etwas kennt und würdigt, die pelagianische Ansicht Angesichts von Stellen wie Joh. 3, 3. 5. 6., Matth. 15, 19., vgl. 12, 34. 35., 1 Kor. 2, 14., 2 Kor. 3, 5., Röm. 8, 1 ff., Eph. 2, 1 ff. 10., Phil. 2, 13., Tit. 3, 5. 7. und schon Ezech. 36, 26. 27., vgl. Jerem. 13, 23. eine reine Unmöglichkeit.

Sofern es sich insbesondere um die Nothwendigkeit

innerer Gnadenwirkungen zugleich mit und neben den Kräften göttlichen Wortes handelt, verweisen wir auf die nachfolgende Lehre von den Gnadenmitteln. In irgend einer Weise — das bleibt gegenüber von allem Pelagianismus ewige Wahrheit auch der Erfahrung — bedarf der Mensch zu seiner sittlichen Erneuerung anderer Kräfte, als die in ihm liegen, und auch anderer, als die bloße Lehre und bloßes Beispiel ausübt, er bedarf dazu einer höheren Kraft, die von innen heraus seinen Willen umändert. Und die Möglichkeit hiervon können eben nur die bestreiten, welche die Welt und Gott deistlich scheidend unmittelbare Wirkungen Gottes überhaupt bestreiten. Man muß übrigens, um Pelagianer seyn zu können, auch gar nicht wissen, von wem eigentlich alles Gute im Menschen herrührt und ursprünglich herrührte, nämlich von Gottes heiligenden Einflüssen, wie unsere Lehre vom Urzustand des Menschen im ersten Bändchen der Dogmatik zeigte. Eben dort haben wir schon erörtert, daß wir selbst das anerschaffene Gute ohne freie Aufnahme des Menschen durch Liebe zum Licht uns nicht denken können, und daß es zur Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott gehört, daß er das Gute frei wählt und das Gute, das Gott in ihm wirkt, in solcher Freiheit aufnimmt und sich aneignet. Das ist nun, wenn Gott das Gute im Menschen durch die Gnade wiederherstellt, nicht anders. Der Mensch ist keine Maschine und soll es nicht seyn. Schon von diesen Voraussetzungen aus können wir uns auch die augustinisch-magische Ansicht vom Wirken der Gnade nicht aneignen. Zudem gibt es Schriftausprüche genug, wodurch sie zurückgewiesen wird. Vgl. Ezech. 18, 31. mit 36, 26. 27., Joh. 8, 44. mit B. 43., 5, 21. 25., Matth. 23, 37., 11, 12., Eph. 5, 14., vgl. mit B. 13., Röm. 8, 1. Aus allen diesen Stellen erhellt zugleich, daß eben auch die innere Geisteswirkung sich nicht ohne Freithätigkeit des Menschen vollziehe. Daß sie aus letzterem Grunde auch verlierbar sind, dafür

wollen wir uns vorläufig nur auf Gal. 3, 1 ff., vgl. 5, 4. berufen.¹⁾

Dabei leugnen wir nicht, daß es ein Vorwalten bald mehr des einen Elements, des der Gnade, bald mehr des andern Elements, des freien Willens geben könne. Und gerade in dieser Beziehung ist jene Einteilung der Gnade in eine *praeueniens*, *operans* und *cooperans* (s. vor. Paragraph) von besonderem Belang, indem sich zeigen wird, daß die Freithätigkeit des Menschen besonders gegenüber der *gratia praeueniens* zum Vorschein kommt, daß es sodann allerdings auch eine ausschließlich wirkende Gnade gibt, und daß endlich beide, Gottes guadenreiche Wirksamkeit und des Menschen Freithätigkeit, auch wieder zusammengeben in der *gratia cooperans*. Zudem wir unsere Frage in dieser dreifachen Rücksicht noch weiter erwägen, muß sich zugleich zeigen, was wir von dem *Semipelagianismus* und *Synergismus* zu halten haben.

§. 13. Nähere Beurtheilung der extremen Ansichten, zugleich der semipelagianischen und synergistischen Vermittlung.

a. Mit Rücksicht auf die zuvorkommende Gnade.

Daß die Schrift auch den Heiden, sonach dem natürlichen Menschen überhaupt Vernunft und Gewissen zuschreibt und auch den Heiden nach dem freien Verhalten dagegen gerichtet werden läßt, ist nach Röm. 1, 2., Eph. 5, 6. Schlußworte unbezweifelbar. Daß aber dieß vor- ausgehende Verhalten von Einfluß ist auf den Eingang, den das Wirken der Gnade beim Menschen findet, dieß ergibt sich nicht nur aus Stellen wie: wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme; oder: meine Schafe hören meine Stimme (wer sind diese Schafe?); sondern

1) Wir werden uns in der Lehre vom Gnadenstand hierüber weiter erklären,

es kommen hiefür folgende zwei Hauptstellen in Betracht. Einmal Joh. 3, 19—21. Das Verhalten gegen das Licht, das in die Welt kommen ist, richtet sich laut dieser Verse nach der Liebe zur Finsterniß oder zum Licht. Diese Liebe ist hinwiederum bedingt durch die Werke des Menschen: wer Arges thut, der hasset das Licht und kommt nicht an das Licht, auf daß seine Werke nicht gestraft werden: wer aber die Wahrheit thut, der kommt an das Licht, auf daß ¹⁾ seine Werke offenbar werden: denn sie sind in Gott gethan. Man hat diese in Gott gethanen Werke eben schon von dem, was die Gnade im engern Sinn mit Kräften der Wiedergeburt wirkt, verstehen wollen. Aber der Zusammenhang erlaubt es nicht. Man mag sich winden und drehen, wie man will, man muß hier ein gewisses sittliches Verhalten des Menschen als prädisponirend zur Gnade, d. h. zum Kommen an's Licht, zum Aufnehmen des Lichts bezeichnet anerkennen. Und diese erste Stelle erhält ihr weiteres Licht durch die andere, Apostelg. 10, 31. 34. 35. Denn hier wird offenbar die der Befehrung des Cornelius vorausgehende Frömmigkeit als dasjenige bezeichnet, um dessen willen dem Cornelius die Gnade, das Evangelium zu hören, oder seine Berufung zur Kirche Christi zu Theil wird. So wird nun dort der Mensch durch sein natürlich gutes Verhalten als fähig für die Bestrafung des Lichts (des heil. Geistes), hier als würdig zur Erleuchtung durch's Evangelium dargestellt. Und daß der Mensch auch eine Fähigkeit zum Glauben an's Evangelium durch die vorausgehende Folgsamkeit gegen die Stimme der Wahrheit erlangt, ist bereits angemerkt.

Mit diesem Allem scheinen wir nun freilich mitten im Synergismus nicht nur, sondern auch im Semipelagianismus zu stehen. Denn nun kann sich also der Mensch zum Empfang der Gnade selbst disponiren: und dieß ist

1) Dieß ist die göttliche Absicht dabei, soll aber nicht des Menschen Absicht seyn.

der Semipelagianismus, der sonach auch im Verhältniß zum Synergismus noch als das richtigere erscheint. Eine zuvorkommende Gnade scheint nun eigentlich ausgeschlossen, und dießfalls nicht einmal der Synergismus festgehalten werden zu können.

Gegenüber von den bisherigen Stellen steht freilich 2 Kor. 3, 5. 6. als ein unerschütterlicher Beleg dafür da, daß der Mensch von sich selbst nicht das Geringste auch nur denken kann. Vgl. Joh. 15, 5. Nach Phil. 2, 13. muß die Gnade Alles, Wollen und Vollbringen, wirken. 1 Kor. 2, 14. führt uns noch weiter, sofern nicht nur der fleischliche, sondern auch der bloß seelische Mensch als ganz unfähig bezeichnet wird, die Wirkungen des Geistes Gottes aufzunehmen. Hiemit scheint nicht nur die Nothwendigkeit einer dem Willen des Menschen überhaupt zuvorkommenden Gnade, sondern auch eine völlige Passivität des Menschen bei seiner Belehrung (vgl. die Ansicht der Concordienformel) und so als letzte Consequenz der Prädestinarianismus gelehrt. Man vgl. auch, was die Schrift Eph. 2, 1 ff. und an andern Stellen von der Belebung der in Sünde Todten sagt, oder was wir schon im vorigen Lehrstück (von der Gnadenwahl) von denen vernommen haben, die der Vater dem Sohne gibt.

Der Ausweg aus diesen scheinbaren Widersprüchen liegt nun — einmal gegenüber vom Semipelagianismus und Synergismus — nicht bloß darin, daß man zwischen dem Guten, was der Mensch natürlicher Weise haben kann, und zwischen dem, was die Gnade wirkt, unterscheidet, und nur dieß als das wahrhaft Gute anerkennt. Denn, wenn doch auch von diesem natürlich Guten es abhängen sollte, ob die Gnade über ihn kommen kann, und davon weiter die Seligkeit abhängt, so könnte jenes Gute nichts so Indifferentes seyn. Und sollte es nach Röm. 1 und 2 nicht auch etwas Gutes seyn, wenn der Heide der Vernunft und dem Gewissen folgt? Ist Joh. 3, 14—21. nicht auch von den Werken, die uns geschildert

machen, an's Licht zu kommen, gesagt, sie seien in Gott gethan? Immerhin ist die Gnade der Wiedergeburt etwas Größeres, und gibt es Stufen des Lebens in Gott und aus Gott; aber doch kann man auch das natürliche Vernunftlicht und die Folgsamkeit dagegen nicht als etwas Schlimmes, sondern man muß es auch als etwas Gutes ansehen.¹⁾ Eben aber jenes „in Gott gethan“ und die tiefere Auffassung des „aus der Wahrheit, aus Gott Seyns“ leitet uns auf den eigentlichen Ausweg aus den Schlingen des Semipelagianismus und Synergismus. Denn nun ist einerseits Alles, was Gutes vom Menschen, auch schon vor seiner eigentlichen Bekehrung, geschieht, allerdings von einer zuvorkommenden Gnade abzuleiten (und damit unterscheiden wir uns vom Semipelagianismus und Synergismus); andererseits aber liegt es in des Menschen freiem Willen, ob er dieser zuvorkommenden Gnade folgen will oder nicht, und damit unterscheiden wir uns von jeder magischen Ansicht. In eigener Kraft, das wissen wir nun, vermag der Mensch nichts Gutes zu thun; sondern was er Gutes thut, schon vor seiner eigentlichen Bekehrung, thut er in Gott, d. h. in Kraft der allererst zuvorkommenden Gnade, wonach es sich weiter bestimmt, was aus dem Menschen wird. Wir wiederholen: wie haben wir denn schon bei der Lehre vom Urzustand alles Gute des Menschen ansehen müssen? Nicht als sein Produkt; sondern 1 Joh. 1, 4.: im Wort war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. Aber rein anerschaffen konnten wir uns das Gute dort auch nicht denken, sondern der Mensch, sagten wir, mußte schon dort dem Licht offen stehen, daß es ihn stets erleuchte, und andern Einflüssen sich verschließen. Also der Mensch muß sich den

1) Daß die Tugenden der Heiden nur glänzende Laster seien, ist daher nur beziehungsweise wahr — in Bezug auf die eben nicht, die nach Röm. 1 und 2 wirklich der Vernunft und dem Gewissen folgen.

Einflüssen von oben — von den ersten bis zu den letzten — hingeben. Können wir uns das Gute im Menschen von Anfang an nicht anders erklären als aus diesen zwei Faktoren, woron aber nur der eine der eigentliche Effizient ist, so ist's auch beim natürlich Guten nach dem Sündenfall, wie hernach beim wahrhaft Geistlichguten noch ebenso. So gehen also aller eigentlichen Befehrung innere Lichteinflüsse voraus, für welche der Mensch Empfänglichkeit haben, die er in sich aufnehmen muß. Und je nachdem wird es auch zur eigentlichen Befehrung kommen, wird er Buße thun und glauben lernen. In jenen Lichtseinflüssen und der Empfänglichkeit dafür liegt die Prädisposition zur Befehrung.

§. 14. Fortsetzung.

Der Begriff der zuvorkommenden Gnade ist nämlich mit diesem natürlich Guten, das sie wirkt, doch noch nicht erschöpft, der Mensch soll ja — was wir hier vorausgreifend bemerken wollen — durch die zuvorkommende Gnade Buße thun und glauben lernen. Dieß ist etwas Anderes, als das natürlich Gute. Nur wird diese weitere Gnadenwirkung blos da eintreten, wo das natürlich Gute durch die zuvorkommende Gnade hat gewirkt werden können. Siehe nochmals Joh. 3, 19–21. und Joh. 8, 47., 18, 37., vgl. Apostelg. 10, 4. Derjenige wird sich vom Geist Gottes bestrafen lassen und an's Licht kommen (vergl. Eph. 5, 13.), der schon vorher durch die erst zuvorkommende Gnade eine Verwandtschaft mit dem Licht hatte.¹⁾ Derjenige wird Christus hören, von Ihm lernen und so zu Seiner Erkenntniß, sowie der Erkenntniß der Wahrheit kommen, der überhaupt aus der Wahrheit ist, die Wahrheit gern thut (Joh. 3, 21.) — abermals kraft der erst zuvorkommenden Gnade. So besteht nun aber also allerdings die zuvorkommende Gnade aus zwei Theilen,

1) Mit andern Worten: schon sich über seine Sünden strafen lassen ist etwas Sittliches, setzt Liebe zum Guten selbst voraus.

Dem, was sie im eigentlichsten Sinn zuvorkommend wirkt, wobei es sich für den Menschen nur um Empfänglichkeit handelt, und der Gnade, welche die Bekehrung selbst, die Buße und den Glauben wirkt. Und jene ersten Einflüsse sind die eigentlich zuvorkommende Gnade, gegenüber von welcher der Mensch nichts als Empfänglichkeit beweisen kann. Bei der Bekehrung, bei Buße und Glauben, gilt's, sofern der Wille des Menschen seine ersten bestimmenden Einflüsse empfangen hat, schon mehr Freithätigkeit, wenn es gleich auch zur Befestigung von Buße und Glauben noch besonderer Wirkungen Gottes bedarf. — Zuerst wirkt die Gnade in jeder Hinsicht zuvorkommend, indem sie den Menschen überhaupt zum Guten befähigt, auch zum natürlich Guten. Nun aber tritt hier bereits eine Entscheidung durch den freien Willen ein. Das natürlich Gute kommt durch die erstzuvorkommende Gnade nicht bei Jedermann zu Recht. Wo es zu Recht kommt, wo der Wille sich den ersten Einflüssen von oben, die das natürlich Gute hervorrufen, hingegeben hat, da tritt die zuvorkommende Gnade weiter ein und wirkt Buße und Glauben. Dann, wann sie Buße und Glauben wirkt, ist sie freilich keine eigentlich zuvorkommende Gnade mehr. Sondern dießfalls ist der Wille des Menschen in der Richtung, die er durch die allerstwirkenden Einflüsse zum Guten erhalten hat, schon bestimmt. Denn auch jetzt, wie auf dem natürlichen Standpunkt, und eben jetzt ist es Sache des Menschen, den erleuchtenden Einflüssen sich hinzugeben, zu hören, zu lernen (Joh. 6, 45.), zu kommen, vgl. B. 35—37. 64. 65., zu nehmen 1, 16., vgl. 7. 37. ff. Siehe ferner 1 Kor. 2, 14.¹⁾ Der seelische Mensch als solcher nimmt das, was des Geistes ist, nicht an. Vgl. Apostelg. 10, 44. mit B. 2. 4. Hundertmal (vgl. nur

1) Wir verstehen diese Stelle nun so: wenn auch schon natürlich Gutes da ist, wenn ein Mensch nicht mehr fleischlich, sondern seelisch ist, höher, edler denkt, als der ganz fleischliche, bedarf es noch besonderer Erleuchtung, um zur Buße und zum Glauben zu kommen.

Matth. 4, 17., Mark. 1, 15., Matth. 11, 28., Apostelg. 2, 38., Hos. 6, 1. R. 14., Jeremia fast in jedem Kapitel) ergeht daher in der Schrift an die Menschen selbst die Aufforderung: thut Buße und glaubet an das Evangelium. Aber man würde sich täuschen, wenn man diese Freithätigkeit vorzugsweise auf Rechnung des Menschen setzen wollte, da sie vielmehr ganz von der zuvorkommenden Gnade, namentlich von der ganz zuerst zuvorkommenden Gnade, abhängt und die Prädisposition eben durch sie gewirkt ist. Hiemit entriinnen wir dem Semipelagianismus, der den Menschen sich selbst prädisponiren läßt,¹⁾ gründlich. Andererseits wenn nun gleich der Glaube nicht als eine Sache des Menschen (2 Thess. 3, 2.), sondern als ein Werk Gottes dargestellt ist (Eph. 2, 8., vgl. Joh. 6, 28. 29., 1 Kor. 12, 3.), wie die Buße Joh. 16, 8 ff.; so ist doch gerade der Begriff der zuvorkommenden Gnade im Vergleich zu der operans und cooperans am meisten derjenige, der zugleich auf eine Freithätigkeit, auf ein liberum arbitrium des Menschen hinweist, von dessen Entscheidung und Richtung die Bestimmung des Menschen zur Seligkeit abhängt. Wenn dabei die Ausdrucksweise der neueren gläubigen Theologie ist, Gott stelle dem Menschen (eben durch die gratia praeveniens und zwar durch die allererst zuvorkommende Gnade), das liberum arbitrium (die Wahlfreiheit) wieder her, so acceptiren wir dieß, aber mit der nähern Bestimmung, daß das liberum arbitrium durch die Gnade nur in seiner Aktion (Wirksamkeit) hergestellt wird, nicht aber das Vermögen der Wahlfreiheit selbst, welches der Mensch nicht verloren haben kann, widrigenfalls wir einen manichäischen Begriff von der Erbsünde bekämen. Hiemit ist zugleich das Wahre und Falsche am Synergismus dargethan, der den Menschen mit eigenen natürlichen Kräften sich appliciren läßt. Denn es ist zwar das Vermögen des liberum arbitrium natürlicher Weise vor-

1) und auch dem Synergismus, der ihn mit eigenen Kräften der Gnade entgegenkommen läßt,

handen. Aber in seiner Aktivität muß es durch die zukommende Gnade hergestellt werden, und nur dann ist der Mensch im Stande das Gute zu erwählen. Nun gibt es aber auch eine Wirkung göttlicher Gnade, gegenüber von welcher alle Freithätigkeit des Menschen ganz zurücktritt, die gewissermaßen allein wirkt, wenn schon unter Voraussetzung der zukommenden Gnade und ihrer Wirkung.

§. 15. b. Die allein wirkende Gnade (*gratia operans*).

Es ist dieß (vgl. folgendes Stück) die Gnade, die den Menschen eigentlich umwandelt. Sie ist umschlossen von der zukommenden und mitwirkenden, hat aber ihre eigenthümliche Stellung. Sie ist von der zukommenden Gnade das Consequens, von der mitwirkenden das Antecedens. Sie stellt dar, was derjenige empfängt und was in demjenigen gewirkt wird, der durch die zukommende Gnade sich zu Buße und Glauben hat führen lassen. Sie bildet die Voraussetzung und Begründung der mitwirkenden, theilt dem Menschen das neue Leben mit, das dann durch die *gratia cooperans* wächst, und in dessen mittelst dieser zunehmenden Kräften er zuletzt einhergeht. In beiden Beziehungen fällt bei der *gratia operans* die Rücksicht des freien Willens weg, die sich vor und nach, aber nicht in ihr selbst bethätigt. Wenn nämlich irgend einmal und auf irgend einem Punkte oder auch auf mehreren (wie zuerst gegenüber der *gratia praeueniens* und dann der *gratia cooperans*) die Freiheit des Menschen, mit der er sich zum Seligwerden selbst hergeben muß, zu Recht kommt, so steht nichts im Wege, auf andern Punkten und in andern Momenten auch ein ausschließliches Wirken der göttlichen Gnade zuzulassen. Insofern können wir selbst von der Passivität des Menschen, welche der Augustinismus bei den Gnadenwirkungen lehrt, etwas anerkennen. Bethätigt der Mensch gegenüber der zukommenden Gnade seine Empfänglichkeit für den Ruf Gottes und für die innern

Einwirkungen der göttlichen Gnade, die mit diesem Ruf verbunden sind, befehrt er sich, thut er Buße, glaubt er an Jesum, kommt er zu Ihm, ergibt er sich Ihm in treuer Liebe, dann senkt sich die Gnade völliger in sein Herz herab, und der Mensch hat bei diesen völligeren Akten der Gnade nichts weiter zu thun, da die Gnade sich ihm nun ganz von selbst mittheilt. So, wenn Jesus denen, die zu Ihm kommen, Ruhe und Erquickung gibt für ihre Seelen (vgl. hier auch die acht Seligspreisungen), wenn der Vater den wiederkehrenden verlorenen Sohn alle Seine Liebe fühlen läßt, wenn denjenigen, welche zu Jesu im Glauben sich nahen und bittend Ihn angehen, Wasser und Brod des Lebens (Joh. 4. u. 6.), überhaupt das ewige Leben geschenkt wird, wenn die, welche an Seiner Rede bleiben, die Wahrheit erkennen und recht frei werden, wenn nach Joh. 14, 21 ff. Jesus sich denen, die Ihn lieben, im Herzen offenbart und Wohnung bei ihnen macht. Auf ähnliche Weise schließt sich Apostelg. 2, 38. an die Aufforderung, thut Buße und lasset euch re. die Verheißung an: zur Vergebung der Sünden und re. — so werdet ihr empfangen die Gabe des heil. Geistes. Denn, so fährt auch Paulus Röm. 8., nachdem er B. 1. den Fall gesetzt hat, daß wir in Christo Jesu sind und nach dem Geiste wandeln, B. 2. zur Erklärung dieses Falls fort: denn das Gesetz des Geistes, der da lebendig macht in Christo Jesu, hat mich frei gemacht vom Gesetz der Sünden und des Todes, womit er offenbar die (für sich) wirkende Gnade bezeichnet, während B. 1. das Einhergehen des Menschen in dieser Gnade darstellte. So läßt sich dann namentlich die Wiedergeburt (wie sie Joh. 3, 5. 8., Tit. 3, 5., 2 Kor. 5, 17., Ezech. 36; 26. 27. beschrieben) nicht anders denken, denn als ein Werk der allein wirkenden Gnade. Denn wer ist bei Seiner Zeugung und Geburt selbstthätig? Zwar scheint allerdings die Schrift selbst auch in diesen Begriff, den der Wiedergeburt, den der Selbstthätigkeit einzumischen. Nicht eben Joh. 3, 7., noch viel weniger

Tit. 3, 5., aber Ezech. 18, 30. 31., wo wir (vgl. mit 36, 26. 27.) aufgefordert sind: machet euch ein neu Herz und einen neuen Geist. Allein eben nach 36, 26. 27. ist dieß nicht so zu verstehen, als ob wir den Akt der Erneuerung selbst vornehmen könnten, sondern es sind diese Worte entweder von der Befehrung durch die *gratia praeveniens*, welche der Gnade der Erneuerung vorausgehen muß, oder von der täglichen fortgehenden Erneuerung mittelst der *gratia cooperans* zu verstehen.

§. 16. Fortsetzung.

Die vorliegende Frage läßt sich übrigens nicht lösen, ohne daß wir darüber in's Reine kommen, wie sich concret die Wiedergeburt zu Buße und Glauben verhält. Da in Buße und Glauben auch der Mensch selbst thätig ist (wie — s. oben — ohne allen Pelagianismus angenommen werden kann und selbst auf die Gefahr des Pelagianismus hin mit der Schrift und bei jedem Begriff des Menschen, der sich ihn nicht als Maschine denkt, angenommen werden muß), so müßte man allerdings auch in den Begriff der Wiedergeburt den einer Selbstthätigkeit auf Seiten des Menschen aufnehmen, wo diese in Buße und Glauben beschlossen wäre. Dieß ist nun zwar eine Auffassung, die Manchen so feste steht, als ob gar kein Zweifel daran seyn könnte. Namentlich ist sie der neueren theologischen Anschauungsweise ganz gäng und gäb. Aber, so gewiß man mit Buße und Glauben schon einen neuen Sinn angezogen hat (die biblische Buße ist Sinnesänderung), so wenig ist der neue Sinn schon die volle Wiedergeburt. Zu dieser gehört eine dem neuen Sinn auch entsprechende Kraft, welche keineswegs eben im neuen Sinn selbst schon liegt. Erst wenn diese Kraft in den Menschen gesenkt ist, geht — aus der Combination dieser Kraft mit jenem neuen Sinn — die Wiedergeburt hervor. *Conversio* (Befehrung), wie sie mit Buße und Glauben Statt findet, ist noch nicht *regeneratio* (Wiedergeburt).

Allerdings stellt die alte Dogmatik, indem sie *conversio* und *regeneratio* unterscheidet, doch diese selbst wieder nur als verschiedene Seiten Einer und derselben Sache dar. Anderwärts bestimmten die altkirchlichen Dogmatiker die Wiedergeburt nach den beiden Momenten: a) Schenkung des Glaubens, was man sonst zur *conversio* rechnete, und b) Schenkung der Kräfte, recht zu leben. Auch die Apologie der augsburgischen Confession sagt: „der Glaube gebiert uns neu und bringt den heil. Geist, daß wir hernach das Gesetz Gottes thun können, nämlich Gott lieben, Gott wahrhaft fürchten, zuversichtlich glauben, daß Er uns erhört, Gott in allen Ansehnungen gehorsam seyn; er tödtet die Begierden 2c.“ Auch bezeichnet man in der christlichen Redeweise häufig die Buße als ein Absterben des alten, den Glauben als ein Aufleben des neuen Menschen, sonach als Wiedergeburt. Wäre ferner der Glaube an sich selbst schon eine Einpflanzung in Christum, so wäre er auch schon die Wiedergeburt. Allein so rechtgläubig man mit diesem Allem, ja so tief biblisch man bei solcher Redeweise zu seyn scheinen mag, — wir glauben es anders bestimmen zu müssen. Durch den Glauben wird man allerdings zu einem neuen Leben erweckt, nachdem man zuvor in der Buße dem Sinn nach der Sünde gestorben ist. S. Kol. 2, 12. Aber Beides ist nur das subjective, psychologische Mittel dazu. Dagegen die objective Kraft, die den alten Menschen ertödtet und das neue Leben herstellt, ist nach derselben Stelle die göttliche Allmachtswirkung, wie sie, besonders durch die Sakramente, zunächst die Taufe (vgl. Röm. 6.) sich äußert. Der Glaube selbst ist dafür gleichsam nur das Organ. Was insbesondere die Einpflanzung in Christum durch den Glauben betrifft, so wissen wir keine Stelle, in welcher der Glaube als solcher so bezeichnet wäre, sondern auch für die Aufnahme Christi in's Herz, wovon das Consequens unsere Einpflanzung in Ihn, bildet der Glaube nur das Organ: die Sache

selbst wird Gal. 3, 27. der Taufe zugeschrieben. Auch Phil. 3, 9. ist es keineswegs eine sich ganz von selbst ergebende Sache, Beides identisch zu nehmen, a) im Glauben an Christum seine Gerechtigkeit haben, b) in Ihm erfunden zu werden; sondern a) kann eben so gut als das antecedens, b) als das consequens aufgefaßt werden. Lautet es daher immerhin frömmere, biblisch vollere, wenn man den Glauben selbst die Wiedergeburt oder Einverleibung in Christum nennt, und scheint man damit der Bibel wie dem Glauben selbst mehr Ehre anzuthun, so nähert man sich damit in der That nur dem Rechtfertigungsbegriff, welcher Rechtfertigung gleich auf die wesentliche Gerechtigkeit gründet. Ob dieser der richtige ist, wird sich hernach entscheiden. Gewiß ist nun: wer in Christo ist, ist eben damit auch eine neue Creatur (Röm. 8, 1. 2. 2 Kor. 5, 17.). Gewiß ist der Glaube ein Aufnehmen Christi, und zieht also auch nach Joh. 1, 12. 13. die Wiedergeburt nach sich. Buße und Glaube sind die enge Pforte, durch welche der neue Mensch zu Tage tritt. Ja, Buße und Glaube als Erneuerung des Sinnes sind auch schon der Anfang der Wiedergeburt. Dieß können wir auch der altkirchlichen Dogmatik und der augsbургischen Confession (s. oben) zugeben. Aber eben so gewiß wird in der Schrift von der Verneuerung des Sinnes, durch welche die völlige Veränderung geschieht, eben diese selbst unterschieden (vgl. Röm. 12, 2., Phil. 2, 13.), und es muß für diese auch ein weiteres Prinzip gesetzt seyn. Und nicht nur die spätere kirchliche Dogmatik rechnet zur Wiedergeburt auch die Schenkung neuer Kräfte, sondern auch schon die augsburgische Confession läßt durch den Glauben den wiedergebärenden Geist (in Uebereinstimmung mit Apostelg. 2, 38.) erst geschenkt werden. Demnach — dieß ist das Resultat, das wir durch vorläufige Erwägung eines Stückes der Gnadenordnung für jetzt gewinnen wollten — gibt es einen Akt der Wiedergeburt, den wir, da Buße und Glaube nur den Eingang dazu bilden, ganz als Werk der gratia

operans (oder der allein wirkenden Gnade) ansehen können. Am stärksten ist hierüber der Ausdruck Eph. 2, 10.

§. 17. Die mitwirkende Gnade (*gratia cooperans*).

Es ist Sache des Menschen, wenn ihm Gott das natürliche Leben durch Geburt und Zeugung geschenkt hat, das Seinige dazu beizutragen, daß es im Bestand erhalten werde, bewahrt bleibe, wachse und zunehme. Zunächst ist es die Fürsorge der Eltern, von welcher dieß abhängt, weiterhin des heranwachsenden Menschen selbst. Er hat aber auch, je mehr er erstarkt, desto mehr von seinen Kräften Gebrauch zu machen. Ebenso verhält es sich mit dem neuen Menschen, welcher durch die Wiedergeburt und Zeugung von oben entstanden ist. Wo ein solcher ist, erfordert er zunächst die Pflege derer, die zu solchen Pflegen verordnet sind; aber je mehr der neue Mensch heranwächst, desto mehr liegt es ihm selbst ob, die schädlichen Einflüsse, die sein Wachsthum beeinträchtigen, fern zu halten, das Förderliche anzuwenden, und in den ihm geschenkten Kräften eines neuen Menschen auch Etwas zu leisten. Mit diesem Bild stimmen nun die Forderungen der Schrift an den Wiedergeborenen ganz überein. E. Röm. 6, 11.: haltet euch dafür, daß ihr der Sünde gestorben seid, und lebet Gott in Christo Jesu, unserem Herrn, vgl. B. 12 ff. Sind wir, fährt hier der Apostel fort, Knechte der Gerechtigkeit geworden (durch die neue Geburt), so sollen wir auch der Gerechtigkeit den schuldigen Dienst leisten. Nach Röm. 8, 3. 4. ist dazu die Sündenmacht in uns durch Christum und Seinen Geist gebrochen, auf daß die Gerechtigkeit, vom Gesetz erfordert, in uns erfüllet würde, die wir zc. Vgl. B. 12 ff., welche conform mit Röm. 6, 12 ff. lauten. Gal. 5, 16. 25. lautet ebenso. Am bestimmtesten drückt sich aus Eph. 2, 10.: Wir sind Sein Werk, geschaffen in Christo Jesu zu guten Werken, zu welchen Gott uns zuvor bereitet hat, daß wir darinnen wandeln sollen. Dann die Stelle Phil. 2, 12. 13.,

welche in dieser Zusammenstellung gar keinen andern Sinn haben kann, als daß wir in der Kraft Dessen, der Wollen und Vollbringen schafft, selbst auch sollen unsere Seligkeit schaffen. Sehr deutlich wird unsere Frage auch durch 2 Petri 1, 3. 5 ff. eben auch in dieser Zusammenstellung von B. 3. und 5 ff. Das bewahrende Moment, das dem Menschen in Betreff des durch die Wiedergeburt geschaffenen neuen Lebens obliegt, ist insbesondere hervorgehoben 1 Joh. 5, 18. In Bezug auf das persönliche Verhältniß zu Christo, das durch die Wiedergeburt begründet ist, und aus dem die Wiedergeburt fließt, ermahnt Christus selbst und ermahnen Seine Apostel (Johannes vornämlich) zum Bleiben an Ihm. So schärft uns denn theils der Ebräerbrief (bes. 3, 14.), theils auch das übrige apostolische Wort die Treue ein, in welcher wir das angefangene Wesen bis an's Ende festhalten sollen. Auch hier wendet sich die Gnade an den Willen des Menschen, und namentlich tritt hier Matth. 11, 12. in sein volles Recht ein. Vgl. noch Judä B. 20. 21. Alles was der Mensch hiemit thut, ist nun freilich nichts anderes, als daß er die empfangene Gnade bewahrt, das Wachsthum darin fördert (2 Petri 3, 18.), und in den Kräften der empfangenen Gnade einhergeht. Insofern ist es minder passend, von einer mitwirkenden Gnade zu reden; man sollte vielmehr von einem Mitwirken der Menschen mit der Gnade, und zwar eben in den Kräften der empfangenen Gnade, reden. So bekommt auch hier, was die *gratia cooperans* betrifft, der Semipelagianismus und Synergismus kein Recht, denn die Kräfte, in denen der Mensch hier wirkt, sind ja eben die Kräfte der Gnade (vgl. bes. nochmals Phil. 2, 13.), und, wenn auch nach jedem Schritt, auf welchem der Mensch Treue bewiesen hat, die Gnade sich ihm völliger schenkt, somit für jedes neue Maas der Gabe der Mensch prädisponirt seyn muß, so geschieht eben diese Prädisposition nicht in eigenen Kräften. Selbst die Benützung der Gnadenmittel, wodurch uns stets neuer Gnadenzufluß

zukommt, ist nicht Sache des auf eigenen Fuß gestellten freien Willens, sondern setzt eine vorgängige Bearbeitung des Geistes Gottes, Buße und Glauben, welche von oben herab gewirkt sind, voraus.

§. 18. Forts. und Schluß.

Noch fragt es sich, was denn nun überhaupt an der gratia cooperans Neues im Verhältniß zur gratia operans und praeveniens ist — sowohl auf Seiten der Gnade als des Menschen. Es möchte scheinen, erstere sei eben die Gnade der Wiedergeburt, und also von der gratia operans nicht verschieden. Ebenso, da ja auch schon die gratia praeveniens an den Willen des Menschen sich wandte, würde es sich fragen, auf welcher verschiedene Weise denn jetzt durch die gratia cooperans der Wille des Menschen in Anspruch genommen werde. Nun haben wir aber schon darauf hingedeutet, daß der neue Mensch, der in der Wiedergeburt durch die gratia operans entstanden ist, des Wachstums bedürfe. Zu diesem hat zwar auch der Mensch beizutragen durch Anwendung der entsprechenden Gnadenmittel. Aber dem neuen Menschen das Wachsthum zu geben, ist doch eben die Sache Gottes und ein weiteres Stück Seiner Gnade, wie z. B. der Hinblick auf die Abendmahlsgnade zeigt (vgl. auch Eph. 3, 16 ff.). Und eben nun die den neuen Menschen nähernde und stärkende Gnade — das ist die gratia cooperans. Was aber die Mitwirkung des Menschen dabei betrifft, so ist, — um den Unterschied von der gratia praeveniens herauszufinden, — zu erwägen, daß seit der gratia praeveniens — durch die operans und cooperans — die Gnade in viel vollerm Maße über den Menschen gekommen ist, und nun demnach, gemäß Matth. 13, 12., 1 Petri 4, 11. vgl. Röm. 12, 3 ff. von dem Menschen viel mehr gefordert werden kann als gegenüber der gratia praeveniens. Dort handelte es sich eben zunächst nur darum, daß der Mensch theils der natürlichen Stimme der Vernunft und des Gewissens folge, theils zu

Buße und zum Glauben gelange. Die Buße ist Sinnesänderung, aber noch nicht völlige Verneuerung. Der Glaube ist der offene Mund für alle weitere Gnade. Aber eben diese Gnade soll er nun erst empfangen und anwenden zu einer völligen Erneuerung des Herzens und des Lebens vgl. Röm. 12, 1 ff. So möchte man nun schließlich mit Recht sagen: in der *gratia operans* kommt der Augustinismus, in der *gratia cooperans* der Synergismus, und in der *gratia praeveniens* der Semipelagianismus, aber Alles *cum grano salis* verstanden, zu Recht, und wir können weder auf die sittliche Selbstthätigkeit des Menschen ganz — noch weniger freilich auf das Perisseuma (die Ueberschwenglichkeit) der göttlichen Gnade, keinen Falls aber auf die Empfänglichkeit des Menschen für die Gnadenwirkungen von oben verzichten, wenn wir die Schranken der Wahrheit einhalten wollen. Wenn sich endlich noch fragen möchte, ob denn überhaupt die beschriebene dreifache Gnade in der Wirklichkeit sich trennen lasse, so ist zunächst soviel gewiß, daß in der That das geistliche Leben und zwar eben auch seinem göttlichen Grund nach nicht auf Einen Schlag dasteht, sondern seine Stufen der Entfaltung und Entwicklung hat. Man möchte etwa mit Rücksicht auf die Taufe entgegenhalten, daß sich ja hier z. B. die *gratia praeveniens* und *operans* nicht trennen lasse. Allein ergibt sich nicht aus dem Verhältniß der Taufe zum Abendmahl jedenfalls der Unterschied zwischen jener ersten sammt der zweiten einer-, und der dritten Gnade (der *cooperans*) andererseits. Was sodann die Wirkung der Taufe selbst betrifft, so läßt sich eben an ihr — wenigstens mit Rücksicht auf die Erwachsenen, auch der Unterschied zwischen der *gratia praeveniens* und *operans* sehr deutlich machen. Thut Buße, sagte Petrus seinen Zuhörern am Pfingstfeste, und lasse sich ein Jeglicher taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden: — so werdet ihr empfangen die Gabe des heiligen Geistes. Die nun sein Wort gerne annahmen, ließen sich taufen, und em-

pfsingen so die Gabe des heiligen Geistes. Aber eben die gläubige Entscheidung zur Annahme der Taufe und diese selbst und die damit verbundene Gabe des heil. Geistes waren zwei getrennte Akte. So heißt es auch im Taufbefehl selbst (mit Beziehung auf Erwachsene) a) lehret alle Völker (d. h. machet sie gläubig durch die Predigt des Evangeliums): b) taufet sie: c) lehret sie in Kraft der neuen in der Taufe (s. Tit. 3, 6.) erteilten Gnade halten, was ich euch befohlen habe. Aber auch, was die Kindertaufe betrifft, so nimmt es, gesetzt, daß mit derselben auch sogleich die Kräfte der Wiedergeburt mitgetheilt werden, doch mit der Entwicklung dieser Kräfte einen ähnlichen Gang, wie mit der Unterscheidung jener dreifachen Gnade bezeichnet ist. Der Täufling lernt erst glauben (vgl. die Konfirmation); dann wird die Gabe des heil. Geistes in ihm erneuert und vermehrt, und dann gibt's auch neue Forderungen an ihn (vgl. 1 Joh. 2. den Kampf der Jünglinge).

Drittes Stück: Die Gnadenwirkungen nach ihrer materiellen Seite, insbesondere die Gnadenordnung.

§. 19. Das Subject der Gnadenwirkungen.

Zur Frage nach der Gnadenordnung oder zur Betrachtung der Gnadenwirkungen nach ihrer materiellen Seite gehört zunächst die Frage, von wem die Gnadenwirkungen in Rücksicht des göttlichen Subjects ausgehen, und dieß haben wir vorerst zu erwägen. Als Subject wird gewöhnlich zu ausschließlich der heilige Geist mit seinen vier Aemtern aufgefaßt. Wir haben im Gegensatz hiegegen schon zu Anfang dieses Kapitels geltend gemacht, daß wir Christum selbst, unsern fortlebenden persönlichen Heiland, von dem Antheil an den Gnadenwirkungen auf die Herzen der Menschen nicht ausschließen dürfen. Dieß thut nicht nur eine gewisse neuere (schleiermacher'sche) Theologie gerne, sondern auch innerhalb gläu-

biger Gränzen geschieht es oft Seitens derer, die ihren Vorstellungen keine ganz bestimmte Gestalt zu geben pflegen. Im Gegensatz hiegegen müssen wir mit der Schrift sagen: auch der persönlich fortlebende Christus hat Antheil an jenen Gnadenwirkungen, nicht bloß insofern Er es ist, der den heiligen Geist uns sendet, auch das Wort und die Sakramente hinterlassen, sowie die christliche Gemeinschaft gestiftet hat, durch welche der heilige Geist wirkt, oder endlich, sofern Er am Ende der Tage vollends zur äußerlichen Vollendung bringen wird, was der heilige Geist in den Herzen der Menschen innerlich gewirkt; sondern auch bei diesen innern Gnadenwirkungen selbst ist der persönlich fortlebende Christus theilhaftig. Wenn wir bei der genauen Bestimmung dieses Antheils zunächst den im vorigen Stück entwickelten Unterschied zwischen der zuvorkommenden, wirkenden und mitwirkenden Gnade festhalten, so möchten wir — entsprechend zugleich dem, daß der Geist es ist, der zum Sohne zieht — sagen: Es ist die *gratia praeueniens* Sache des heiligen Geistes: aber in der *gratia operans* und *cooperans* theilhaftig sich zugleich Christus als Christus in uns. Denn dieser Christus in uns, oder die *unio mystica* (die sogenannte mystische Herzensgemeinschaft mit ihm) ist nicht bloß das Ziel der Gnadenwirkungen, so daß man mit den Reformirten etwa sagen könnte: durch den heiligen Geist werden wir mit Christo vereint, während der heilige Geist selbst es ist, der an den Herzen wirkt. Der Christus in uns, oder die *unio mystica* unsererseits mit Christo ist doch auch wieder Grund und Prinzip der Gnadenwirkungen.) Auch die Reformirten müssen unsern letzten Satz am Ende zugeben. Der erhöhte Christus soll ja auch nach ihrer Lehre kein *otiosus* (kein ruhe- und thatloser) seyn (diese Vorstellung werfen sonst

1) NB. der Gnadenwirkungen — ob hiezu auch die Rechtfertigung gehört, ist eben noch die Frage, s. hernach das Lehrstück vom Gnadenstand. Der lutherische Katechismus läßt freilich „den heiligen Geist“ selbst auch „die Sünden vergeben“ (in uns oder außer uns?).

Die Reformirten den Lutheranern, aber offenbar mit Unrecht, vor), sondern ein wirksamer, geschäftiger. Und diese Wirksamkeit und Geschäftigkeit können wir uns doch nicht abermals nur wieder durch den heiligen Geist vermittelt denken. Sonst würde ja die Thätigkeit Christi an den Herzen eben nur in der Sendung des Geistes bestehen. Es kann ja auch, wenn der heil. Geist die Gemeinschaft mit Christo vermittelt, diese, so sie einmal für uns erzielt ist, keine wirkungslose seyn. Die heil. Schrift selbst spricht an hundert Stellen so vom Christus in uns, daß wir keineswegs bloß an eine Vermittlung durch den heil. Geist denken können, so (um die eigentliche Abendmahlslehre vorläufig noch nicht zu berühren) Joh. 15, 1 ff. 14, 21 ff. Röm. 6, 3 ff. 2 Kor. 5, 21. Gal. 2, 20. 3, 27. Eph. 3, 17. vgl. mit B. 16. Phil. 3, 9. 2 Kor. 4, 11. (Leben Christi in uns) und in allen Stellen, die vom geistlichen Leibe Christi handeln, unter andern namentlich auch Eph. 4, 4. Wohl wird gesagt: Röm. 8, 9.: wer Christi Geist nicht hat, ist nicht Sein. Aber dieß heißt nicht: nur durch den Geist sind wir in Verbindung mit Ihm, sondern das nur besagt dieser Ausdruck, daß die Wirksamkeit des Geistes in uns — (welche Buße und Glauben wirkt) und die heiligende Wirksamkeit desselben — die erste und weitere Bedingung ist, unter welcher wir mit Christo eins werden und bleiben. Im Uebrigen geschieht es, daß bei der Bestimmung der innerlichen Gnadenwirkungen der heil. Geist fast ganz zurück-, und Christus in den Vordergrund tritt (so z. B. 1 Kor. 1, 30. vgl. 2 Kor. 5, 21.) und 2 Kor. 5, 17. 1 Petri 1, 23 ff. Christus insbesondere als der Neuschöpfer unseres geistlichen Lebens erscheint. Wie sich hiezu die Lehre vom heil. Geist in den Abschiedsreden Jesu verhält, haben wir schon §. 1 dieses Artikels erörtert.

§. 20. Fortsetzung.

Für unsere Frage, nämlich in Betreff des Subjects der Gnadenwirkungen, bleibt uns nur noch Folgendes

übrig zu bemerken, erstlich, was wir schon früher einmal erwähnt haben, daß, wenn gleich sich dem Menschen innerlich der Unterschied der Subjecte der innern Gnadenwirkungen nicht kund gibt, dieß kein Grund ist gegen die Realität des Unterschieds. Es genügt uns, wenn uns derselbe zum Ruhm der Gnade Christi eben so wohl als der Macht Seines Geistes in der Schrift gleichmäßig bezeugt ist, wie namentlich 1 Kor. 11, 4 ff. und Eph. 3, 16. 17. geschieht (vgl. unsere früher von dieser Stelle gegebene Exegese). Wenn bei dieser durch die Schrift bezeugten Realität des von uns gemachten Unterschieds sofort die doppelte weitere Frage entsteht, einmal, warum diese doppelte Causalität der innerlichen Gnadenwirkungen (wenigstens in der *gratia operans* und *cooperans*), — und dann: wie sich die Causalität beider zu einander bei gleichzeitiger Wirkung verhalte, — so dient Folgendes zur Antwort. Die erste Frage ist dahin zu erledigen: in der Schrift tritt überall unser persönliches Verhältniß zu Christo, dem Sohne Gottes, wie zu Gott selbst, besonders hervor, das persönliche Verhältniß zum heil. Geist mehr zurück. Dieß beruht nicht auf der Unpersönlichkeit des Geistes, aber auf einer andern Offenbarungsweise desselben. Eben nun auch für unsere Wiedergeburt und das neue Leben des Geistes überhaupt ist es von Werth, daß wir auch einen persönlichen Urheber wissen und kennen, und zu einem solchen auch in ein Verhältniß zu stehen kommen, wie wir zu dieser Ansicht der Sache namentlich auch durch die oben angeführte Stelle 1 Petr. 1, 23 ff. berechtigt sind. Schon im N. T. ist ja Jes. 9 Christus selbst auch Ewig-Vater genannt, und mit Rücksicht hierauf schon Ps. 110 gesagt, es sollen dem HErrn Kinder geboren werden, wie der Thau aus der Morgenröthe. Dieß das Eine. Was aber das gegenseitige Verhältniß der beiden Urheber unseres neuen geistlichen Lebens unter sich selbst betrifft, so haben wir schon mehrfach erwähnt: die Arbeit des heil. Geistes geht zunächst voraus in der *gratia praeveniens*, wie einst der

Geist Gottes über dem Wasser schwebte, ehe das Schöpfungswort erscholl. Zum Andern fanden wir schon bei der natürlichen Schöpfung das Wort und den Geist gleichmäßig theilhaftig, und, wie wir dießfalls einen zweifachen Antheil uns denken konnten, so ist dieß auch in Betreff der geistlichen Neuschöpfung des Menschen keine Unmöglichkeit. Dort war es uns zwar eben bedeutsam, daß dem Sohn die Schöpfungs-Idee und das Schöpfungs-Wort zukommt, wobei wir die eigentliche Causalität nach Ps. 33, 6. doch dem Geiste glaubten zuschreiben zu sollen. Bei der geistlichen Neuschöpfung läßt sich nun dasselbe weniger anwenden. Aber um so eher dürfte es statthast seyn, hier das Bild eines schaffenden und empfangenden Prinzips anzuwenden; vgl. mit Joh. 3, 6. die mehrermähnte Stelle 1 Petr. 1, 23 ff.¹⁾ Die beiden Sakramente der Taufe und des Abendmahls geben übrigens weitern Aufschluß. Denn z. B. die Taufe wird einerseits Tit. 3, 5. genannt ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heil. Geistes, vgl. Joh. 3, 6.; andererseits ist als die Pointe der Taufe Gal. 3, 27. hervorgehoben, daß wir darin Christum anziehen, Röm. 6, 5. vgl. 3. 4., daß wir Christo eingepflanzt werden. Es ist ferner die Grundidee des h. Abendmahls, daß wir darin Christi theilhaftig werden zur Nahrung und Stärkung unsers innern Menschen; aber Röm. 8, 9.: wer Christi Geist nicht hat, ist nicht sein; auch ist Eph. 3, 16. von einem Starkwerden am innern Menschen ebensowohl durch den heil. Geist die Rede. In beiden Sakramenten also die zwei Factoren unseres Heils! Und doch ist wiederum unleugbar, daß in der h. Taufe nach Schrift und

1) Die zunächst (calvinisch) reformirte, aber in die ganze neuere protestantische, namentlich die schleiermacherisch-inscirte, eingedrungene Ansicht ist, daß der heil. Geist der Träger der Lebensströme sei, welche von Christo ausgehen. In der That aber läßt sich diese Anschauung nicht vollziehen. Christus selbst bleibt dabei doch ein *Christus otiosus* (so sehr sich gerade die reformirte Lehre gegen diesen Begriff sträubt).

christlichem Bewußtseyn mehr die Causalität und Gabe des heil. Geistes, im Sacrament des h. Abendmahls die Selbstmittheilung Christi hervortritt. Jedenfalls aber wäre es hienach unrichtig, nur von Einem Factor unseres innern Lebens, und zwar speziell vom heil. Geiste, als diesem einzigen Factor, zu reden. Beide Factoren erkenne auch noch aus Röm. 8, 1 ff. Es liegt uns zwar nahe, zu sagen: was für uns zu unserem Heil geschehen mußte, hat Christus gethan; was in uns geschehen muß, wirkt der heil. Geist. Solche allgemeine Grundbestimmungen gehen etwa im Katechismusunterricht an, wo man auch vom Vater allein als dem Schöpfer, vom Sohn als Erlöser und vom Geist als Prinzip der Heiligung spricht, — aber nicht bei genauerer dogmatischer Bestimmung. Uebrigens redet man ja schon auf dem Gebiet der Erbauung nicht bloß von einem Christus für uns, sondern auch in uns.¹⁾

§. 21. Das Object der Gnadenwirkungen.

Dieß ist der Mensch nach allen seinen Heilsbedürfnissen. Es lassen sich diese theils in's Auge fassen — sofern er aus Leib, Seele und Geist besteht (oder anthropologisch), theils sofern sein innerer Mensch insbesondere im Denken, Wollen und Empfinden sich äußert (psychologisch), theils wie eins dem andern vorgeht und das Heil demgemäß in bestimmten aufeinander folgenden Akten sich realisirt (d. h. chronologisch). Diesen verschiedenen Betrachtungsweisen allen liegt zu Grunde die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen überhaupt, die so groß ist, daß der Mensch von sich selber etwas Gutes auch nicht einmal denken, geschweige wollen und ausführen kann, daß, wenn der Mensch zum Heil gelangen soll, die gänzliche Zerrüttung seines Wesens und das Mißverhältniß aller seiner

1) Die Gliederung des apostolischen Grußes kann hienit ganz wohl bestehen.

Kräfte durch eine neuschaffende göttliche Kraft aufgehoben, und überhaupt der ganze Mensch in integrum restituiert werden muß, aber eben nur in allmähligem Gang restituiert werden kann. Dieses Object hatte nun zwar auch schon das Erlösungswerk. Aber dasselbe hat das Heil des Menschen nur begründet. Nun soll es aber dem Menschen auch angeeignet werden durch die Gnadenwirkungen in und an ihm. Es sind aber zunächst die Gnadenwirkungen im Menschen, die wir in's Auge zu fassen haben, oder die Erneuerung des Menschen nach Seele und Geist. Die Erstreckung des Heils auch auf den Leib oder die erneuernden Gnadenwirkungen am Menschen — dieß kommt erst in der Lehre von den letzten Dingen (Eschatologie) zur Sprache, wiewohl die Gnadenwirkungen im Menschen die Vorbedingung sind für die Gnadenwirkungen am Menschen, und der Mensch erst innerlich, an Geist und Seele, erneuert seyn muß, ehe die Erneuerung auch in's Außere durchdringen kann. Was aber den Geist und die Seele des Menschen betrifft, so soll dieser innere Mensch nach allen Beziehungen — als denkender, wollender und empfindender — erneuert werden, was wir hernach besonders in den verschiedenen Aemtern des heil. Geistes dargestellt finden werden. Die chronologische Seite der Gnadenwirkungen des heil. Geistes aber ist, daß der Mensch von unten anfangen muß erneuert zu werden, da er aus dem tiefsten Verfall herausgerettet werden muß, und erst nach und nach zu seiner vorigen und überhaupt ihm bestimmten Höhe des Lebens geführt werden kann. Daher fangen die Gnadenwirkungen an mit der Weckung der Buße (*vocatio* und *conversio*), und hören auf mit der Versetzung des Menschen in die *unio mystica* mit Gott durch Christum.¹⁾ Zwischen drin liegt

1) Hiebei ist übrigens zu erinnern, daß auch in dieser selbst Grade Statt finden, und auf biblischem Standpunkt mit den Reformirten dieselbe nicht blos als End-, sondern beziehungsweise auch schon als Anfangspunkt der Entwicklung aufzufassen ist. Die chronologischen Verhältnisse sind nicht ganz ausschließlich; wir wer-

(zugleich auch wieder die psychologischen Beziehungen der Lebenserneuerung des Menschen darstellend) die *illuminatio* (Erleuchtung), *regeneratio* (Wiedergeburt) und *sanctificatio* (Heiligung). Die Beziehung auf die empfindende Seite des Menschen fehlt hier; wir können sie aber in der *unio mystica* repräsentirt finden. Die Beziehung auf den freien Willen des Menschen bleibt in diesem Lehrstück aus dem Spiel und spielt höchstens in die *vocatio* noch herein.

§. 22. Die Aemter des heil. Geistes: a) an sich.

Wir haben, ehe wir zu den Christo und Seinem Geist gemeinsamen Werken der Berufung, Erleuchtung 2c. übergehen, zunächst noch den besondern Antheil des heil. Geistes daran zu bestimmen, indem wir Seine Aemter in's Auge fassen. Als diese werden in der Regel aufgeführt: 1) das Strafamt, 2) das Lehramt, 3) das Besserungsamt und 4) das Trostamt. Es ist dabei gleich von vorne herein Folgendes zu bemerken. In der klassischen Hauptstelle vom Strafamte des heil. Geistes Joh. 16, 8 ff. sind die drei Nüancen dieses Strafamtcs, die dort angeführt werden, nicht alle bloß vom Strafamt im engern Sinne zu verstehen. Vielmehr ist zwar dort B. 9. das Strafamt im engern Sinne, wodurch uns der heil. Geist von der Sünde überzeugt (deren schlimmste Form und traurigstes Resultat der Unglaube ist), beschrieben; B. 10. aber eigentlich das Lehramt, wobei uns der heil. Geist aus dem Hingang Christi (Tod, Auferstehung und Himmelfahrt) überzeugt, daß Er der Gerechte sei, und damit auch uns den Weg zu unserer Rechtfertigung darthut; B. 11. aber theils das Trost-, theils das Besserungsamt des heil. Geistes; denn zum Trost gereicht es uns, wenn der heil. Geist uns überzeugt, daß der Fürst dieser Welt, unser Anklä-

den hernach die *illuminatio* vor der *conversio* zu betrachten veranlaßt seyn.

ger, gerichtet, und auch seine Macht gerichtet ist; zur Besserung aber fordert es uns auf, wenn der heil. Geist uns überzeugt, daß über allen Troß wider — und Abfall von Gott, über alles Widerstreben gegen Gott und alles, was von der Finsterniß ist, einst das Gericht ergeht, wie über den Fürsten der Finsterniß selbst. Das Lehr- und Trostamt des heil. Geistes wird uns sofort weiter dargestellt Joh. 14, 16. 17. 26. 16, 13—15, das Lehramt insbesondere Joh. 6, 37. 39. 44. 45. (durch Ihn führt der Vater dem Sohne die Seelen zu, wobei aber zugleich das Strafamt des heil. Geistes wirksam gedacht werden muß, durch welches Er das Bedürfniß weckt, das Er dann beim Sohne nach Joh. 16, 14. als seine Befriedigung findend uns zeigt), ebenso Matth. 10, 19. 20. 11, 25. 16, 17. Apostelg. 10, 44. (wo doch auch dieß gesagt seyn soll, daß der heil. Geist das Wort an den Hörern lebendig und kräftig machte) 16, 14. 1 Kor. 2, 12. vgl. B. 10. 12, 3. 2 Kor. 4, 6. (wo es offenbar heißen sollte: daß in uns entstände zc.) Gal. 1, 15. 16. Eph. 1, 3. 8. 17. 18. 3, 16. 18. 19. 1 Joh. 2, 20. 27. Vom Trostamt des heil. Geistes insbesondere ist die Rede Apostelg. 4, 31. Röm. 15, 4. 5. vgl. 14, 17. 8, 6. Auch gehören hieher alle diejenigen Stellen, welche den Geist als einen Geist der Kinderschaft bezeichnen, Röm. 8, 15. 16. Gal. 4, 6., womit wir auch vergleichen können, was Röm. 5, 5. von der Ausgießung der Liebe Gottes in unsere Herzen durch den heil. Geist gesagt ist, sofern anders hier die Liebe Gottes zu uns und deren Zune werden in unsern Herzen (was der Zusammenhang allerdings verlangt) gemeint ist. Ferner gehört hieher Eph. 2, 18., wo offenbar von einem Zugang zum Gnadenthron, zum Vater im Geist der Kinderschaft (vgl. Röm. 5, 1 ff. Ebr. 10, 19 ff.) die Rede ist. Ob wir Röm. 8, 26. hieher ziehen können, wo der Geist als derjenige bezeichnet ist, der uns im Gebet vertritt bei unserer Gebetschwachheit — fragt sich, da dieß mehr objective Bedeu-

tung für unser Verhältniß zu Gott, als subjective für unsere Empfindung hat.

Was das Besserungs- und Zuchtamt des heil. Geistes betrifft, so ist überall in der heil. Schrift davon die Rede, daß wir uns durch den heil. Geist sollen leiten, treiben, regieren lassen, demnach auch gesagt, daß Er uns leiten, treiben, regieren wolle, so schon Ps. 143, 10., dann Röm. 8, 14. 15. Gal. 5, 18. Es ist uns ja auch zur Pflicht gemacht, geistlich gesinnt zu seyn Röm. 8, 4 ff., im Geiste zu leben, zu wandeln Gal. 5, 25., im Geiste zu stehen 2 Kor. 6, 6. Es ist von Früchten des Geistes die Rede Gal. 5, 22., von einem Säen auf den Geist Gal. 6, 8., von einer Erneuerung und Heiligung durch den Geist Tit. 3, 5. 1 Kor. 6, 11. Es heißt 2 Kor. 3, 17. vgl. 18.: wo der Geist des HErrn ist, da ist Freiheit, vgl. Röm. 8, 2 ff. Insbesondere ist 1 Petr. 1, 22. von einem Reuschmachen der Herzen durch den Geist zu ungefärbter Bruderliebe 1 Petr. 1, 23. die Rede. Es ist auch 2 Tim. 1, 6. gesprochen von einem Geist der Kraft, der Liebe und der Zucht, so daß wir zugleich sehen, der Geist will uns auch (als Geist der Kraft) zu Allem tüchtig machen, was von uns zu thun. Vergl. dazu noch 1 Theff. 4, 7. 8. 2 Theff. 2, 13.

§. 23. Fortsetzung.

Was der heil. Geist nach diesen vier Aemtern thut, erstreckt sich auf alle Seiten des menschlichen Geistes, Sein Lehramt auf unser Erkennen, Sein Trostamt auf unser Empfinden, Sein Zucht- und Besserungsamt auf unsern Willen. Weckt Er durch Sein Strafamt Buße, so ist auch dieß Etwas, was den ganzen Menschen ergreifen soll: wir sollen uns in unserer Armuth am Geiste erkennen, Reue und Leid über unsere Sünden tragen, und nach der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, verlangen (s. die Bergpredigt).

Nun ist zwar mit diesen vier Aemtern des heil. Gei-

ftes weder erschöpft, was vom Werk des heil. Geistes zu sagen ist, noch das Werk als solches selbst dargestellt. Nicht erschöpft: denn z. B. das Werk der Wiedergeburt können wir weder unter einem einzelnen jener vier Aemter, wie z. B. unter dem Straf- und Lehramt, oder unter dem Besserungsamte, noch unter allen zusammen unterbringen. Die Wiedergeburt ist noch ein tieferer Akt, als strafen und lehren und bessern; lehren und strafen führt dazu (vgl. das vorige Lehrstück); das Bessern setzt die Wiedergeburt voraus: aber diese selbst ist ein besonderer Akt. Es fehlt ja ferner namentlich auch das Kirchenamt des heil. Geistes, von welchem Apostelg. 13, 2. 15, 28. 20, 28. 1 Kor. 12, 7—11. Eph. 4, 7. 2 Tim. 1, 6., ferner auch 1 Kor. 2, 13. 1 Thess. 1, 5. 1 Petr. 1, 11. 12. vgl. 2 Petr. 1, 21. die Rede ist. Ueberdies ist mit diesen Aemtern auch noch nicht das Werk des heil. Geistes als solches dargestellt. Denn es ist zunächst nur das Amt, der Auftrag, der dem heil. Geist nach der göttlichen Oekonomie zukommt, nicht das Werk selbst bezeichnet. Erst durch das, was unter der eigentlichen Gnadenordnung (als Berufung, Erleuchtung, Bekehrung, Wiedergeburt, Heiligung) vorkommt, tritt das Werk des heil. Geistes als solches vollständig in's Licht.

Uebrigens hat jedenfalls auch die Lehre von den Aemtern des heil. Geistes ihre Bedeutung. Denn erstlich soll uns durch die Lehre von den Aemtern desselben dargethan werden, was der heil. Geist an den Menschenherzen — eben kraft Seiner Aemter — wirken, thun wolle. Wir sind bei dieser Veranlassung aufgefordert, die mannigfaltige Gnade und Weisheit Gottes zu preisen, welche nicht nur die Erlösung stiftete, sondern zur Aneignung und Vollführung derselben auch noch den heil. Geist in die Herzen gibt 1 Thess. 4, 8. Diese Gnade Gottes, wonach Er uns durch das Strafamt, Lehramt, Trostamt und Zuchtamt des heil. Geistes zur Aneignung der Erlösung führen will, müssen wir um so mehr preisen, als der Mensch

nach 2 Kor. 3, 5. von sich selbst nicht tüchtig ist, etwas Gutes auch nur zu denken. Sodann stellen diese Aemter eben die besondere Wirksamkeit des heil. Geistes an den Herzen der Menschen neben dem Christus in uns dar. Auch gibt die Lehre von den Aemtern des heil. Geistes Gelegenheit, zu ergänzen, was wir oben über das Zurücktreten unseres persönlichen Verhältnisses zu Ihm gesagt haben. Ist Er Lehrer, Tröster, Züchtiger, Stifter der christlichen Kirche, so tritt doch auch dieß persönliche Verhältniß wieder hervor. Namentlich erscheint Er, indem Er unser Lehrer ist, der Christum in uns verklärt, auch als Führer zu Christo. Und Christus selbst nennt Ihn ja den andern Tröster. Dieß sei daher namentlich auch für die folgenden Paragraphen angemerkt, wenn wir von dem Werk der Berufung, Erleuchtung, Wiedergeburt, Heiligung als einem Werk des heil. Geistes handeln. Da gerade hiebei das Persönliche des heil. Geistes wieder mehr zurücktritt, so behalten wir um so mehr das Persönliche, das mit den Aemtern des heil. Geistes bezeichnet wird, im Gedächtniß. Uebrigens kommt bei der unio mystica, womit sich die innere Entwicklung des Menschen abschließt, das persönliche Verhältniß des heil. Geistes zum Menschen, vermöge der persönlichen Inwohnung desselben im Menschen bei jener unio, wieder sehr klar zum Vorschein.

S. 24. Das Verhältniß der Aemter des heil. Geistes zu den Aemtern Christi und unter sich.

Es gibt hier interessante Parallelen. Neben das Lehramt Christi, wodurch Er uns Sein Wort hinterlassen hat, stellt sich nun das Lehramt des heil. Geistes. Nur ist dieß Verhältniß so wenig, als wenn wir im Werk der Wiedergeburt Christum und Seinen Geist zugleich wirksam sahen, ein bloßes Nebeneinander. Denn Christus lehrt durch Sein Wort äußerlich, d. h. Geist mittelst des Wortes (denn Er nimmt Alles von Christo Joh. 16, 14. 15.)

innerlich, wiewohl auch Christus uns innerlich erleuchtet nach Eph. 5, 14. 1 Kor. 1, 30. (Er ist uns von Gott gemacht zur Weisheit). Das Trostamt des heil. Geistes entspricht wohl am meisten dem hohepriesterlichen oder Versöhnungsamte Christi, und zwar macht das Trostamt des heil. Geistes die Versöhnung im Herzen gewiß, womit abermals auch der Unterschied hervortritt: denn daß „der heil. Geist uns unsere Sünden vergibt“, wie Luther spricht, ist eine Ungenauigkeit des populären Ausdrucks. Im Heiligungs- oder Zuchtamte (vgl. von Christo 1 Kor. 1, 30. Offenb. 3, 19. Tit. 2, 11 ff.) trifft Beider Wirksamkeit um so mehr zusammen, als, wie wir schon sahen, auch das Werk der Wiedergeburt, an welche sich die tägliche Erneuerung anschließt, ein gemeinschaftliches Werk Beider ist. Vgl. noch Kol. 1, 27. 28. Ebenso findet dieß gemeinschaftliche Wirken in den Kirchenämtern Statt; vgl. nochmals 1 Kor. 12, 4—6. und Eph. 4, 11 ff. mit den oben angeführten kirchenamtlichen Stellen, die vom heil. Geiste handeln. Das Verhältniß ist dabei 1 Kor. 12, 4—6. so bezeichnet, daß dem heil. Geist selbst die Gaben, Christo die Aemtertheilung und dem Vater die Wirkungen zugeschrieben werden; daher B. 7—11., wo von den Gaben des Geistes die Rede ist, allerdings nur eben Gaben aufgeführt werden, keine Aemter, — während B. 28. auch noch die Aemter (Apostel, Propheten, Helfer, Regierer) hinzukommen, vgl. Röm. 12, 6 ff. Indeß ist nicht zu leugnen, daß Apostelg. 13, 2. 20, 28. der heil. Geist auch wiederum als der persönliche Regierer der Kirche, der die Aemter gibt, und Eph. 4, 7 ff. Christus auch wiederum als der, der die Gaben erteilt, dargestellt wird. Daher darf auch hier der Unterschied als kein ausschließlicher aufgefaßt werden, wiewohl er immer im Rechte bleibt. Das Kirchenamt des heil. Geistes entspricht sonach dem königlichen Amte Christi. Die Zahlen sind sich auf diese Weise in beiden Reihen freilich nicht gleich: in der einen Reihe zählen wir drei und in der andern Reihe vier Aemter. Auch fehlt zwar nicht dem Zuchtamte

des Geistes (denn wir durften ja nach Obigem füglich auch bei Christo ein Heiligungsamt mit aufnehmen), aber Seinem Strafamt die Parallele bei Christo. Jedenfalls hätten wir hienach Parallelen im Lehramt, Trostamt, Zuchtamt, ferner zwischen dem Kirchenamt des heil. Geistes und dem königlichen Amte Christi. Daß aber das Strafamt Christo abgeht, ist natürlich, da Er nicht gekommen ist die Welt zu richten, sondern die Welt selig zu machen, da dem, der sich durch den heil. Geist hat strafen lassen, eben Sein Evangelium freudebringend entgegenkommt, wiewohl auch Christus im Anfang mit der Predigt der Buße noch auftrat.

Es bleibt uns noch übrig, über das innere Verhältniß der Aemter des heil. Geistes zu einander uns zu erklären. Daß das Strafamt vorausgeht und dann das Lehramt, weiterhin das Trostamt folgt, ist ganz dem innern Gang der geistigen Entwicklung des Menschen bei seiner Wiederherstellung aus seinem Fall, aus dem damit verbundenen kläglichen Zustande, angemessen. Eben wie wir im vorigen Paragraphen fanden, daß jene Aemter sich auf alle Seiten des menschlichen Geistes erstrecken, da ja das Kirchenamt des Geistes auch noch die Beziehung des Menschen zu den andern Gliedern des Leibes Christi und Sein Wechselverhältniß mit diesen in's Auge faßt, so hat es auch mit ihrer Folge auf einander im Ganzen seine Richtigkeit. Zuerst muß sich der Mensch durch's Gesetz strafen lassen (vgl. den Gang des Römer-Briefs und des lutherischen Katechismus), dann das Evangelium glaubig annehmen; hierauf bekommt er den Trost des heil. Geistes. Zwar eben dießfalls scheint die gewöhnliche Angabe der Aemter des heil. Geistes eine andere Ordnung einhalten zu wollen, da das Trostamt erst nach dem Zuchtamt aufgeführt wird. Wäre diese Stellung ausschließ- lich gemeint, so wäre es unrichtig und unevangelisch. Denn das ist gerade der evangelisch-biblische Gesichtspunkt, daß der Mensch Trost, und zwar den rechten Trost der Vergebung der Sünden, der Rechtfertigung, der Kind-

schaft und somit (Eph. 1, 14.) auch der Erbschaft des ewigen Lebens haben kann, ehe das Besserungs- und Zuchtamt an ihm vollführt, das Heiligungsamt vollendet ist. Die klassische Stelle Röm. 5, 1 ff. verbreitet dießfalls über alle einschlägigen Stellen das analogische Licht. Auch Eph. 1, 4. 5. stimmt bei richtiger Erklärung ganz mit Röm. 5, 1 ff. überein: denn unsere Verpflichtung, heilig und unsträflich zu seyn in der Liebe, fließt (laut der Sätze-Verbindung in der Grundsprache) aus unserer Verordnung zur Kindschaft. Es ist dieß ganz dasselbe, was man populär in der Sentenz ausdrückt: wir müssen erst selig seyn, dann erst können wir heilig werden. Denn in der That, nicht bloß den Frieden und die Freude, die aus der Rechtfertigung fließen, sondern auch die beglückende Hoffnung der Seligkeit hat man schon im Glauben; vgl. noch Röm. 15, 13. 8, 24.; und eben auch diese Hoffnung selbst wirkt nach 1 Joh. 3, 3. zur Reinigung mit, obwohl sie nach Kol. 1, 4. 5. eine Beilage ist, die weiterhin nur der thätigen Liebe zu Theil wird. Allerdings ist aber hienach nicht zu leugnen, daß man erst mit der Heiligung, mit der Bewährung unseres Glaubens in der Liebe, unserer Hoffnung in der Geduld, überhaupt mit dem Aus-harren bis an's Ende seinen Beruf und Erwählung fest macht. S. außer Kol. 1, 4. ferner 2 Petr. 1, 3 ff. Röm. 5, 4. 1 Petr. 1, 5. 6. Jak. 1, 12. Ebr. 3, 14. Matth. 24, 13. Daher können wir doch die Röm. 15, 13. genannte völlige Hoffnung erst haben, wenn sich aus dem Glauben auch das Glaubensleben entwickelt hat; vgl. Gal. 2, 20. Phil. 1, 21. Aus diesem Grunde, der sowohl im nächsten Paragraphen als im nächsten Stück (bei der Erörterung des Verhältnisses von Rechtfertigung und Heiligung) seine weitere Beleuchtung finden wird, können wir allerdings das Trostamt, das uns nächst der Kindschaft auch die Erbschaft in sichere Aussicht stellt, auch erst nach dem Zuchtamt verlegen. Nur darf seine berechnete Stellung auch schon vor dem Zuchtamt und die Priorität dieser Stellung nicht übersehen werden.

§. 25. Die innern Gnadenwirkungen nach ihrem Verlauf oder die Gnadenordnung. Vorbemerkung.

Die Gnadenwirkungen werden gewöhnlich bestimmt als *vocatio* (Berufung), *illuminatio* (Erleuchtung), *conversio* (Befehrung), *regeneratio* (Wiedergeburt), *sanctificatio* (Heiligung), *unio mystica* (mystische Verbindung mit Christus), also sechsfach. An der Vollzähligkeit ist nichts auszusetzen, und namentlich, sofern es sich eben um Gnadenwirkungen handelt, die *justificatio* (Rechtfertigung) hier nicht zu vermissen. Denn diese ist wenigstens nach protestantisch-orthodoxem Begriff keine Gnadenwirkung, sondern ein Resultat der Gnadenwirkungen, und zwar zunächst der *conversio*, an sich selbst aber ein göttliches Urtheil und die Annahme des Menschen als eines Gerechten in dieser Eigenschaft zwischen die *conversio* und *regeneratio* fallend. Soll sie aber mehr und überhaupt etwas Anderes seyn als dieß, nämlich eine Gerechtmachung, so fällt sie theils mit der *conversio*, theils *regeneratio* und *sanctificatio*, vorzugäweise mit der *regeneratio* zusammen, und ist also wieder nicht zu vermissen. Im Allgemeinen ist mit jenen sechs Stücken, einschließlich daß die *justificatio* nach orthodoxem Begriff zwischen die *conversio* und *regeneratio* fällt, jedenfalls auch eine gewisse chronologische Ordnung ausgesprochen, wenn sie gleich nicht ausschließlich festzuhalten ist, und z. B. die *vocatio* (Berufung), obwohl einerseits die Gnadenwirkungen beginnend, andererseits den übrigen Akten nebenhergeht oder in dieselben eingreift. Ähnliches ist auch von der *illuminatio* zu sagen, die man ebensowohl auf die erste *conversio* folgen lassen und auch als Begleitung der *sanctificatio* ansehen kann, und selbst die *justificatio* nach orthodoxem Begriff kann andererseits wieder als Abschluß von Allem angesehen werden, sofern der Mensch auf sie als etwas Forensisches (eine Gerechterklärung) bei der Mangelhaftigkeit der *sanctificatio*, die somit an sich auch kein

Recht zu jener seligen unio mystica gäbe, stets wieder zurückkommen muß.

Dieß ändert indeß am Wesentlichen jener Ordnung nichts, und namentlich die conversio, regeneratio und sanctificatio bilden eine sehr natürliche Succession. Damit haben wir uns schon auch über eine Vorfrage ausgesprochen, die sich hier erhebt, ob überhaupt jene Ordnung sachlich und nicht bloß logisch zu denken sei. Verneint man jenes und behauptet man dieses,¹⁾ so spricht man damit aus, daß alle jene Gnadenwirkungen auf Einen Schlag erfolgen. Dieß ist, wenn wir uns die Gnadenwirksamkeit als einen Akt geistiger Neuschöpfung zu denken haben, schon nach Analogie der ersten Schöpfung höchst unwahrscheinlich. Denn diese erfolgte bekanntlich auch nicht auf Einen Schlag, sondern in sechs Tagen (wie gewisse Meinungen wollen, gar Perioden). Sollte die geistige Neuschöpfung des Menschen nach andern Gesetzen erfolgt seyn? Höchst unwahrscheinlich! In der That ist die sanctificatio anerkannter Maßen ein allmähliges Werk, das sich nach und nach aus der regeneratio entwickelt. Hier ist also jedenfalls eine chronologische Folge. Aehnlich verhält es sich mit der conversio an und für sich und in ihrer Beziehung zur regeneratio. Ist jene, die conversio, die erste Wendung, so geht es mit dieser bekanntlich bei dem Einen schneller, bei dem Andern langsamer. Wird in der conversio ein neuer Wille, in der regeneratio ein neuer geistlicher Mensch überhaupt und zwar auch mit neuen Kräften geschaffen, so ist bekannt, daß der Wille oft vor der Kraft und That da ist, und dieß Beides sich jenem oft erst zugesellt. Die Buße schließt schon einen neuen Willen, aber noch nicht die volle Wiedergeburt in sich, und zwischen ihr und die-

1) Man will wissen, erst seit dem Pietismus sei die sachliche Scheidung aufgekommen. Wenn das, so ist dieß jedenfalls nichts, was die Sache zum Voraus verdammen würde.

ser ist oft eine Klust. Daß sich jene sechs Akte nur logisch, nicht in der Wirklichkeit trennen lassen, ist demnach — so in's Allgemeine behauptet — jedenfalls unwahr, und viel mehr der allmähliche Gang derselben, folglich eine Gnadenordnung, zu behaupten. Die Analogie zwischen der ersten und dieser geistigen Neuschöpfung und deren Akten läßt sich wohl auch bis in's Einzelne auf eine interessante Weise parallelisiren. Dort 1)¹⁾ das Licht im Allgemeinen, noch unbestimmt (so auch hier, in der ersten illuminatio); dann 2) eine Scheidung zwischen oben und unten, hier zwischen Natur und Gnade (in der conversio); 3) die ersten Früchte auf dem neuen Boden (vgl. schon die rechtschaffenen Früchte der Buße, oder die erste Bekehrung, wie sie mit der conversio Hand in Hand geht); 4) das Licht in seiner Individualisirung, — so auch im Geistlichen (die Erleuchtung, nachdem sie zuerst nur im Allgemeinen vorhanden war, wird nun spezieller); 5) und 6) nun weitere Bekehrung der neuen Erde und des neuen Herzens, bis hier der neue Mensch ganz zu Tage gefördert ist und als solcher nur noch zu wachsen und sich zu entwickeln hat in der sanctificatio. Und wie der Mensch nach seiner ersten Erschaffung in seliger Gemeinschaft mit Gott wandeln durfte und Kräfte der Herrschaft auch über die Außenwelt entfaltete (Bedeutung des Paradieses), so fühlt der Mensch die Seligkeit der neuen Gemeinschaft mit Gott seit seiner Neuschöpfung in der unio mystica und auch die Herrlichkeit seines neuen Wesens in einer ähnlichen Herrschaftswürde (Königthum und Priesterthum). Man wirft hie und da die Frage auf, ob diese Gnadenordnung für Jedermann gelte, und ob die Bejahung dieser Frage nicht engherziger Methodismus sei. Der engherzige Methodismus ist aber etwas ganz Anderes, als die Bejahung jener Frage. Wir werden ihn nachher in der Lehre vom Gnadenstand kennen lernen. Gewiß

1) Der Ruf: Es werde! — geht dort durch alle Tage hindurch; so hier die vocatio (s. oben).

ist, daß es nur Einen Weg zur Seligkeit gibt, und daß dieser eben in der Erweckung oder ersten Besehrung (*conversio*), *regeneratio* (Wiedergeburt) und *sanctificatio* (Heiligung) sammt der Erleuchtung besteht. Vgl. vorläufig nur z. B. Eph. 5, 14. Joh. 1, 12. 13. 3, 3 ff. Tit. 3, 5. Auch die *unio mystica* darf nicht fehlen, 1 Joh. 1, 3. Wer daher von dieser Gnadenordnung etwas nachgelassen haben will, gehört zu denen, welche nach 1 Petr. 2, 8. sich stoßen an dem Wort und glauben nicht daran. Die Ordnung wird aber dadurch um kein Haar anders. Wer aber etwas daran nachlassen wollte in der Lehre, könnte dieß nur auf dem Wege zum Rationalismus und Indifferentismus thun, und würde dem Gericht Matth. 5, 19. anheimfallen. Somit gehen wir unbedenklich zur genaueren Betrachtung der einzelnen Stücke dieser Gnadenordnung über.

§. 26. Die einzelnen Gnadenwirkungen nach ihrer Ordnung.
Die Berufung.

Es gibt eine Berufung durch's Wort, durch die menschlichen Lebensschicksale in Freud und Leid (die letztern sind gleichsam das Salz der übrigen Mittel, vgl. Mark. 9, 49.). Diese Berufung kommt jetzt, da wir von innern Gnadenwirkungen reden, nicht hauptsächlich in Betracht, außer als Mittel der innern Berufung. Die Berufung durch's Wort gehört in die Lehre von den Gnadenmitteln, die durch die Lebensschicksale in die Lehre von der Vorsehung. Die Berufung, von welcher wir jetzt reden, ist diejenige innere Berufung, durch welche die äußere Berufung wirksam gemacht wird. Denn auch die menschlichen Lebensschicksale würden an sich nicht wirken, was sie wirken sollen — dieß geschieht erst, wenn die innere Berufung hinzukommt. Während die Lebensschicksale in Freud und Leid gleichsam — um nun von der oben gegebenen Vergleichung des würzenden Salzes (Mark. 9, 49.) zu der andern Ps. 84, 7. vorliegenden überzugehen

— den Regen und Sonnenschein bilden, die zur Entfaltung des in das Herz ausgestreuten Samens beitragen, während das Wort selbst eben dieser Same ist, so ist das Wehen des Geistes (vgl. Joh. 3, 8.) den befruchtenden Stoffen zu vergleichen, welche aus der Luft in die Pflanze durch deren verschiedene Sensorien eindringen; auch läßt sich darunter die Arbeit des Geistes verstehen, welche das menschliche Herz zu einem fruchtbaren Boden herrichtet, zu einem guten Ackerfeld, worin der Same des göttlichen Wortes dreißig-, sechzig-, hundertfältig Frucht bringen kann. Licht, Luft, Boden sind ja die drei Bedingungen des Pflanzenlebens, und so auch die drei Bedingungen des geistlichen Lebens. Wohl spricht Jesus in einem Seiner Gleichnisse von dem selbstwachsenden Samen des göttlichen Wortes, aber nur im Gegensatz gegen das Zuthun der Menschen, während dabei die Bedingung guter Bodenart und die Arbeit des heil. Geistes an den Herzen nicht ausgeschlossen ist. Da, wo die Schrift von Berufung spricht, scheidet sie zwar meistens die so eben beschriebene innere und äußere Seite der Berufung nicht aus, so z. B. Röm. 1, 6. 7. 1 Kor. 1, 9. 26. Eph. 4, 4. 1 Thess. 2, 12. 2 Tim. 1, 9. 1 Petr. 5, 10. Ebr. 3, 1. Einige Male tritt auch mehr die Berufung durch's Wort, durch's Evangelium hervor, so 2 Thess. 2, 14. Allein eben der Umstand, daß die äußere Berufung in ihrer Bedeutsamkeit ohne entsprechende innere Gnadenzüge der Seele auch nicht zum Bewußtseyn käme, leitet darauf, daß es sich beim Menschen, wenn er den äußeren Ruf vernimmt, zugleich um die Folgsamkeit gegen einen innern Ruf des Geistes handelt, gegen innere Gnadenzüge, die uns namentlich Joh. 6 und so oft in's Licht gestellt werden, als es heißt: wer aus der Wahrheit, wer aus Gott ist, der höret meine Stimme. Hier werden wir freilich gleich daran erinnert, daß auch der innere Ruf kein nöthigender ist.¹⁾ Daher

1) Luk. 14, 23. bedeutet nöthigen: nicht Zwang, sondern ernstlichen Zuspruch.

mußten wir schon in der Lehre von der Gnadenwahl auf Grund mehrerer Schriftstellen, wie Röm. 8, 30. 1 Kor. 1, 26., zwischen wirksamer und unwirksamer Berufung unterscheiden. Der Ruf an sich selbst ergeht an Alle, wiewohl nach Röm. 10, 14 ff. der äußere Ruf durch's Evangelium die Vorbedingung ist für jenen innern Beruf, und eben der Ruf durch's Evangelium zwar nach Röm. 10, 18. schon zu des Paulus Zeit in die damals bekannte Welt, aber darum bis dato noch nicht in alle Welt gedrungen ist. Der wirksame Beruf legt sich eben in der *conversio*, *illuminatio* u. s. w. zu Tage. Es kann zwar auch an diesen Werken eine objective Seite, die göttliche Wirksamkeit darin, und eine subjective, der Erfolg, unter der Bedingung der Folgsamkeit des Menschen, unterschieden werden. Im Allgemeinen aber dürfte eben der Unterschied zwischen der *vocatio* einer-, und der *conversio*, *illuminatio* 2c. andererseits festgehalten werden, daß jenes die objective Seite derselben göttlichen Thätigkeit zu unserm Heil darstellt, wovon die *conversio*, *illuminatio* 2c. die subjective Seite oder den Erfolg. Dann aber kann freilich die *vocatio* nicht mehr als das erste unter jenen Akten der Zeitfolge nach betrachtet werden, sondern sie leitet alle jene andern Akte ein. Gewöhnlich versteht man zwar unter *vocatio* eben das ungefähr, was unter der *conversio*. Wo soll dann der Unterschied liegen? Versteht man aber einmal unter *vocatio* nur den Ruf an sich, so kann er, wie auf die *conversio*, so auch auf die *illuminatio*, *sanctificatio* bezogen werden. Und in der That weiß die Schrift nicht bloß von einem Ruf zur Bekehrung, sondern näher: zu Jesu hin Matth. 11, 28., zur Gemeinschaft mit Ihm 1 Kor. 1, 9., auch zur Leidensgemeinschaft, Todesähnlichkeit (1 Petr. 2, 21. Phil. 3, 10. Röm. 6, 1 ff.), zur Heiligung 1 Theff. 4, 3., zum himmlischen Beruf Ebr. 3, 1., zu der großen Hoffnung künftiger Seligkeit Eph. 1, 18. vgl. 4, 4., zur ewigen Herrlichkeit selbst 1 Petr. 5, 10. Offenb. 19, 9.

So können wir also unter Berufung alles das ver-

stehen, was der Ruf zur Seligkeit in sich schließt, somit auch nicht nur den Ruf zur Bekehrung, wiewohl dieß der erste Ruf ist, sondern auch die ganze objective Seite des göttlichen Wirkens am Menschen zu seinem Heil. Die Berufung liegt dann nicht bloß der conversio, sondern auch der regeneratio und sanctificatio zu Grunde: — und so erweitert auch die Dogmatik oft den Begriff.

Die Frage, wer berufen wird und in welchem Falle sie wirksam ist, haben wir in der Lehre von der Gnadenwahl und der formellen Seite der Gnadenwirkungen erörtert. Jetzt möchte noch zu fragen seyn, von wem die innerliche Berufung ausgehe. Daß die äußere Berufung vom Wort des HErrn kommt, hörten wir schon. Auch die innere Berufung kommt von Ihm, einmal sofern Er den Geist gibt, und sodann, sofern der Same der Wiedergeburt auch aus Christo ist. Daher spricht auch Christus Joh. 12, 32.: wann ich erhöhet bin, will ich sie Alle zu mir ziehen. Ebensovohl können wir aber den Ruf als den Ruf des heil. Geistes betrachten Ebr. 3, 7. Namentlich wenn wir die Berufung begränzter als den innern Ruf zur Buße und zum Glauben an Jesum fassen, dann haben wir das Geschäft der Berufung speziell dem heil. Geiste zuzuschreiben; Sein ist das Strafbamt, das Buße wirkt; Er ist's auch, der Glauben an den Sohn wirkt 1 Kor. 12, 3., ist der Führer zum Sohne.

Die Bedeutung dieses Werks der Berufung überhaupt liegt von zwei Seiten aus am Tage: erstlich hätten wir gar kein Recht, zu glauben, zu hoffen, insbesondere auf Gnade zu hoffen, eine ewige Herrlichkeit zu hoffen (die uns zu Theil werden soll), wenn uns Gott nicht rief, einlode, es uns bezeugte, daß das Sein Liebeswille sei. Zweitens würde auch kein Mensch selber kommen, um seinen Antheil zu nehmen an dem Großen, was uns gefallenen Sündern durch Gottes Gnade zgedacht ist, wenn nicht der HErr selbst uns rief, zu sich brächte; wir blieben ewig ferne von Gott. Diese doppelte Bedeutung unserer Berufung können wir uns insbesondere noch durch

Petrus beleuchten lassen in Stellen, wie 1 Petr. 1, 13. (Schlußwort) vgl. B. 15. B. 21. 2, 10. 25. 5, 10.

§. 27. Die Erleuchtung.

Folgt ein Mensch dem äußern Gnadenruf des Worts, dem innern des heil. Geistes und Christi selbst, welcher an ihn kommt, unter Mitwirkung seiner Lebensschicksale, so geht in der Erkenntniß oder im Denken des Menschen, es geht zugleich in seinem Willen, Thun und Handeln, es geht in seinem ganzen Wesen eine Veränderung vor. Die Veränderung nach der Erkenntnißseite wird Erleuchtung genannt (s. 2 Kor. 4, 6. Eph. 3, 9. Ebr. 6, 4. vgl. Eph. 4, 17. 18.); die nach der Wesens- und Willensseite kommt in mehreren auf einander folgenden Akten zum Vorschein und wird nach diesen als Bekehrung (*conversio*), Wiedergeburt (*regeneratio*), Heiligung (*sanctificatio*) bezeichnet.¹⁾ Was nun speciell die Erleuchtung betrifft, so ist doch auch diese keine bloß einmalige, ein für allemal abgeschlossene, sondern sie verläuft sich auch

1) Die Wirkung auf die Gefühls-Seite haben wir nicht in diesem Lehrstück zu suchen, sondern theils in der Lehre von den Aemtern des heil. Geistes, namentlich in Seinem Trostamt (siehe oben), theils in der nachfolgenden Lehre vom Gnadenstand, wo der Rückschlag auf's Gefühl von dem in der Erkenntniß, Wesen und Willen des Menschen Gewirkten zu Sprache kommen wird. Was aber die Erneuerung nach der Erkenntniß- und Willensseite betrifft, so ist diese schon im Alten Testament in der bekannten Ezechiel'schen Verheißung Ez. 36, 26. 27. unterschieden, wenn es B. 26. a) heißt: Ich will euch ein neues Herz (Willensseite), und einen neuen Geist in euch geben (Erkenntnißseite). Es widerspricht dem nicht, daß es dann B. 27. heißt: Ich will meinen Geist in euch geben, und will etc. Denn im letztern Fall ist der objective Geist Gottes gemeint, der Beides wirkt, die Erleuchtung und die Erneuerung des Herzens und Lebens. Wenn hier dieser objective Geist als das Prinzip dieser Erneuerung dargestellt wird, so ist doch schon im Alten Testament nicht vergessen, daß dabei der Christus in uns als Prinzip mitwirkt; vergl. alle die Stellen, welche von der bräutlichen, ehelichen Verbindung Christi und der Gläubigen handeln.

in mehreren auf einander folgenden Akten, und obwohl diese minder significirt hervortreten, so sind sie doch klar zu unterscheiden. Denn ein Anderes ist die erstmalige Erkenntniß von Jesu Christo, speziell von der Herrlichkeit Gottes im Angesicht Jesu Christi, die uns aufgeht (siehe 2 Kor. 4, 6., vergleiche Luk. 1, 78. 79. 2 Petri 1, 19. Eph. 3, 9. Ebr. 6, 4. Joh. 15, 26.), wie auch das erstmalige Licht über sich selbst, und so überhaupt der erstmalige Uebergang aus der Finsterniß zum Licht durch den Glauben an Jesum (Apostelg. 26, 18.); und ein Anderes die aus dem Glauben im Zusammenhang mit der Heiligung sich weiter entwickelnde Erkenntniß und sonach zunehmende Erleuchtung; wie ja auch die natürliche Sonne am Horizonte stets höher steigt und, je höher sie steigt, um so mehr alle finstern Winkel der Erde erleuchtet. Diese weitere Erleuchtung finden wir bezeichnet in Stellen, wie Joh. 8, 32. 14, 26. 16, 13. vgl. B. 30. und 6, 44. 45. Ebr. 6, 5. vgl. 4.,¹⁾ und näher geschildert wird sie uns dann Kol. 1, 9 ff. Eph. 1, 17 ff., vgl. Joh. 16, 13. 14. Sie ist hiernach theils a) eine zunehmende Erkenntniß Christi und Verklärung desselben in uns, die ohne gleichzeitige oder vorausgehend gründlichere Selbsterkenntniß nicht gedacht werden kann, theils b) eine zunehmende Erkenntniß des heiligen Willens Gottes (Kol. 1, 9., vgl. Phil. 1, 9. 10. Röm. 12, 2.), die dem Menschen ebenfalls immer mehr Licht über sich selbst, seine hohe Bestimmung und die Mängel in ihrer Erfüllung gibt; ferner c) eine zunehmende Erkenntniß Gottes selbst (s. Kol. 1, 11. Eph. 1, 17.), wozu nach Kol. 1, 12 ff. namentlich auch theils die Erkenntniß des Großen gehört, was Gott durch Christum an uns bereits gethan hat in der subjectiven Erlösung, theils nach Eph. 1, 17. vgl. B. 20 ff. die Erkenntniß des Großen,

1) Es ist hier von einem weitem Schmecken der Kräfte des Worts nach der ersten Erleuchtung, zu Folge der volleren Gabe des heil. Geistes, die Rede.

was Er in der objectiven Erlösung in Christo gethan, vgl. Kol. 2, 3. B. 8 ff. 12 ff. B. 17.; endlich ist sie d) nach Joh. 16, 13. Eph. 1, 18. 19. und schon B. 8. 9. 10. Schlußw. eine zunehmende Erkenntniß des Großen, was Gott in einer herrlichen Zukunft noch sowohl an den Einzelnen, als an Seiner Gemeinde im Ganzen thun wird, eine Erkenntniß der herrlichen Hoffnung unseres Christenberufs, vgl. 1 Petri 1, 3 ff. B. 13. 5, 10. Der Zusammenhang dieser zunehmenden Erkenntniß mit der zunehmenden Heiligung, namentlich mit der zunehmenden Liebe, und wie Beides aus dem Glauben herauswächst, ist in mehreren dieser Stellen zugleich hervorgehoben, namentlich Eph. 1, 15., vergl. B. 16 ff. 3, 17. 18. und Kol. 1., vergl. hier B. 3—8., wo sich der Apostel des Glaubens und der Liebe der Kolosser von dem Tage an, da sie zuerst erkannt hatten die Gnade Gottes in der Wahrheit — freut, mit B. 9 ff. Es ist hiebei nicht zu übersehen, daß in diesen Stellen und Phil. 1, 9. die zunehmende Erkenntniß und Erfahrung, das Wachsthum in geistlicher Weisheit und Verstand, als ein Geschenk bezeichnet wird, das der wachsenden Liebe zu Theil wird, die eigentliche Heiligung aber Kol. 1, 10 (einschließlich der Geduld, B. 11., vgl. alle Früchte der Gerechtigkeit und besonders die zunehmende Lauterkeit, Phil. 1, 10. 11., sowie Joh. 8, 32. die Freiheit von der Sünde) als ein Consequens jener zunehmenden Erleuchtung aufgeführt ist. Es ist dieß derselbe Zusammenhang, der zwischen Licht und Leben besteht nach Joh. 8, 12. 1, 4. Eph. 4, 18., wobei auch eine Wechselwirkung Statt findet und bald das Licht, bald das Leben vorgeht. Fragt es sich, wer die Erleuchtung wirke, so haben wir auch hier zu unterscheiden zwischen dem äußern Mittel, dem göttlichen Wort (wie dieß es ist als gepredigtes vornehmlich und als in der Gemeinschaft der Heiligen sich uns weiter anlegendes Eph. 2, 20 ff. 4, 15. 16. vgl. 17. 18., auch Judä 20, 21.) und zwischen dem innern Werk der Er-

leuchtung selbst. In jener Beziehung kommt die Erleuchtung von Christo, von dem der heil. Geist Alles nimmt (Joh. 16, 14. 15., vgl. 8, 31., s. auch Ps. 19. 119.); in der andern Beziehung müssen wir vornehmlich den heil. Geist als den, der die Erleuchtung wirkt, nennen. Er ist der Geist der Wahrheit Joh. 14, 17. 15, 26. 16, 13. und lehrt uns nach diesen Stellen Alles, vgl. Eph. 1, 17. 1 Joh. 1, 20. 27. In der Stelle Eph. 5, 14.: „so wird dich Christus erleuchten“ ist entweder gemeint: durch Sein Wort und den heil. Geist, oder ist der wohlthätige, erwärmende Rückschlag auf's Gemüth zu verstehen, wobei Christus sich der Seele überhaupt kund thut. Sofern übrigens die Erleuchtung auch im Zusammenhang mit der Wiedergeburt und Erneuerung steht, und das Prinzip dieser innern Vorgänge der Christus in uns ist, kann auch die innere Erleuchtung in ihrem Fortgang dem Christus in uns zugeschrieben werden, während die Führung zu Christo in Buße und Glauben, das Licht der ersten Erkenntniß Christi, vorzugsweise vom Geiste ausgeht. Noch ist nicht zu vergessen, daß die Erleuchtung überall in den angeführten Stellen, namentlich Eph. 1, 8., als eine der ersten Gnadenwohlthaten Gottes neben der Vergebung der Sünden ausgeführt und 2 Kor. 4, 6. auch mit zur geistigen Neuschöpfung des Menschen gerechnet wird.

Bei unserer natürlichen Blindheit (Eph. 4, 18.) ist sie um so mehr ein Werk Gottes zu nennen, als nach 2 Kor. 4, 4. der Gott dieser Welt der Ungläubigen Sinne verblendet, daß sie nicht sehen das helle Licht des Evangelii von der Klarheit Christi, welcher ist das Ebenbild Gottes, vgl. noch 1 Kor. 2, 8. und dagegen B. 10 ff. Von selbst ergibt sich aber aus dem Bisherigen zugleich, daß, obschon in der gewöhnlichen Gnadenordnung die Erleuchtung vor der Bekehrung, Wiedergeburt und Heiligung aufgeführt zu werden pflegt, dieß keineswegs so zu verstehen ist, als ob die Erleuchtung schon abgeschlossen

wäre, ehe die Befehrung folgt,¹⁾ sondern, obwohl die Erleuchtung, als den Glauben wirkend, die Initiative zur Befehrung bildet, so geht sie doch auch nach der Befehrung fort und nimmt stets zu, bis endlich nach 1 Kor. 13. das Schauen von Angesicht zu Angesicht folgt, für welches sie der dießseitige Ersatz ist, den die Gläubigen haben (denn siehe nochmals Ebr. 6, 4. 5. und 12, 22 ff.

§. 28. Die Befehrung.

Die große Veränderung, welche im Willen, Thun und Handeln des Menschen vorgeht, wenn er dem Ruf von oben, der durchs Wort und den Geist an ihn ergeht, folgt, diese Veränderung beginnt eben zuerst im Willen des Menschen und heißt in diesem Fall Befehrung. Wie sie sich an die erste Erleuchtung anschließt, zeigt Apostelg. 26, 28. Marc. 4, 12. Wie auch diese Befehrung des Willens zunächst ein Werk Gottes, und der *gratia praeveniens* (der zuvorkommenden Gnade) oder der *vocatio* (Berufung) zuzuschreiben ist, haben wir oben bei der Lehre von der *gratia praeveniens* (zuvorkommende Gnade) und bei der Lehre von der Berufung erörtert, und verweisen wir dießfalls nochmals auf Jerem. 31, 18., vgl. 17, 14. Phil. 2, 13. Müssen wir doch schon die Bitte Jerem. 3, 19.: befehre Du mich, als von oben herab angeregt uns denken, da der Mensch von Natur ganz todt ist. Eben hieraus ist freilich, wie gleichfalls schon oben gezeigt worden, auch zu ersehen, daß sie ohne den freien Willen des Menschen nicht vor sich gehen kann. Und eben so oft und öfter ergeht die Aufforderung an den Menschen, sich zu befehren. Dann auch, wenn Gott die Todten zum Leben ruft, hängt's vom Menschen ab,

1) Wir dürfen hier, wie beim Verhältniß der Berufung zu den übrigen Stücken der Gnadenordnung, diese Ordnung nicht ebenso successiv verstehen, als die Ordnung der *gratia praeveniens*, *operans*, *cooperans* (s. oben), oder der Befehrung, Wiedergeburt und Heiligung (s. hernach).

ob er diesen Ruf vernehmen und ihm folgen will, siehe Joh. 5, 25., vgl. mit Luk. 7, 14. Joh. 11, 43. Materiell besteht die Befehrung aus zwei Momenten, einem negativen und positiven. Das Negative ist die Abwendung von der Sünde, vom bisherigen bösen Wege und Wesen, von der Welt, von der Gewalt Satans, vgl. Jes. 59, 20. Jerem. 18, 8. 25, 5. 26, 3. Ezech. 18, 21. B. 23. 28. 33, 11. Apostelg. 8, 22. 2 Kor. 12, 21. Lffh. Joh. 9, 21. Jak. 5, 20. 19. Apostelg. 2, 40. (von diesen unartigen Leuten) 26, 18. Das Positive ist die Hinwendung zum HErrn (Jerem. 4, 1. 24, 7. Jes. 9, 6. 10, 21. 22. 55, 7. Hos. 12, 7. 14, 2. 3. Joel 2, 12. Mal. 3, 7. Luk. 1, 16. 17., im N. Test. speziell zu Christo, Apostelg. 11, 21. vgl. 2, 38. 39. 1 Petri 2, 25. 2 Kor. 3, 16.), wiewohl auch im Neuen Testamente noch Befehrung zu dem lebendigen Gott gepredigt wird (Apostelg. 14, 15. vgl. 15, 19.). Es findet jedoch diese Abwendung von Gott und Hinwendung zum HErrn, die in der Befehrung liegt, wie bemerkt, zunächst nur im Willen Statt, d. h. sie ist Sinnesänderung, vgl. die entsprechenden Ausdrücke für Buße Matth. 4, 17. und an andern Orten, namentlich auch Apostelg. 13, 19. Eine durchgängige Aenderung ist zwar in der Befehrung noch nicht vorgegangen, es sind noch keineswegs alle Kräfte des Menschen, es ist noch nicht alles Thun und Handeln des Menschen schon geheiligt. Dieß folgt erst in der Wiedergeburt und Heiligung nach.¹⁾ Dagegen setzt die Befehrung wie die Berufung auch den Anfang der Erleuchtung voraus. Da das positive Moment der Befehrung auch den Glauben erfordert (s. Apostelg. 11, 21. vgl. Mark. 1, 15.), so läßt sich die Befehrung als aus Buße und Glauben bestehend bezeichnen. Daß indeß dieß Moment des Glaubens nach biblischem Sprachgebrauch auch in den Begriff der Sinnesänderung aufzunehmen sei, folgert der Dogmatiker

1) Ueber diese Succession werden wir uns bei der Wiedergeburt und Heiligung näher erklären,

Obrard gar zu schnell und oberflächlich aus Stellen wie
 Matth. 3, 2. Apostelg. 17, 30. Luk. 10, 13. 13, 3.
 15, 7. 10. 16, 30. Mark. 6, 12. Aus Mark. 1, 15.
 Apostelg. 20, 21.; und eben auch 17, 30. 31. oder 26, 20.
 vgl. 22. 23. geht doch etwas ganz Anderes hervor. Am
 inconvenientesten ist's, wenn man zur „Buße“ auch den
 Glauben rechnet (wie in der württemb. Kinderlehre zu
 Art. 10. Fr. 9. geschieht). Derjenige populäre Sprachge-
 brauch, welcher Buße und Befehrung unterscheidet, läßt
 sich nur dann halten, wenn unter Buße zunächst nur die
 Erkenntniß der Sünde und die Reue darüber verstanden
 wird, und der Ausdruck Befehrung für die Aenderung
 des Sinns und Willens vorbehalten bleibt. An sich aber
 absolvirt sich die Buße eben nur mit der letztern selbst
 (vgl. Matth. 5, 3. 4. 6.). Wenn Andere Erweckung
 und Befehrung unterscheiden, so verstehen sie unter
 Erweckung eben was wir Befehrung heißen, die erste
 Aenderung des Sinnes, unter Befehrung die Heiligung.
 Dieß Letztere ist aber nicht gerade Sprachgebrauch der
 Schrift. Dagegen ist es nach Stellen wie Joh. 5, 25.
 Eph. 2, 1 ff. 5, 14. vgl. Jes. 60, 1. zu billigen, wenn
 man die Befehrung auch Erweckung nennt. Das Bild
 der Erweckung zu einem neuen Leben wird übrigens in
 der Schrift auf vielfache Weise gewendet. Bald wird
 eben die erste Erweckung darunter verstanden, und diese
 bald als Sache des Menschen wie Eph. 5, 14., bald als
 Sache Gottes und Christi wie Joh. 5, 25., jedoch auch
 in diesem Fall in der Weise dargestellt, daß der Mensch
 die Stimme des geistlichen Todtenerweckers hören müsse.
 Dann wird wiederum, wie Eph. 2, 5. 6., von einer Be-
 lebung gesprochen, welche der Erweckung voraus-
 geht, ohne Zweifel analog mit dem 1 Petr. 3, 18. 19.
 erwähnten Lebendiggemachtseyn Christi vor Seiner Aufer-
 stehung, wovon die Auferstehung Christi der Kraftbeweis
 war; und es ist in diesem Fall, wie auch der ganze Zu-
 sammenhang Eph. 2. 1 ff. deutlich zeigt, unter der Be-
 lebung die eigentliche Neuschöpfung, die Wiedergeburt, un-

ter der Auferweckung die Erhebung aus dem Grab der Sünden, die Versetzung in den Stand und das Leben der Gerechtigkeit — als Folge jener innersten Belebung, also dasjenige verstanden, was man sonst Erneuerung und Heiligung heißt. Die Versetzung in's himmlische Wesen, welche dort als das Dritte angeführt ist, das dem Gläubigen diesseits widerfahre (zum Unterschied von den künftigen Zeiten B. 7.), kann eben deswegen nicht auch wieder den himmlischen Sinn und Wandel, sondern muß den Rückschlag auf's Gefühl, den Frieden und die Freude bezeichnen, welche der Neubelebte und Auferstandene genießt. Allerdings ist Kol. 3, 1 ff. aus dem geistlichen Erstandenseyn auch eine Verpflichtung zum himmlischen Sinn und Wandel abgeleitet. In diesem Fall ist aber das Bild wieder anders gewendet, und unter dem Erstandenseyn das gemeint, was Eph. 2, 1 ff. die innere Neubelebung selbst ist. Der Sinn der Verpflichtung ist dann: der geistlich Neugeborne, Belebte soll sein neues Leben mit einem himmlischen Sinn und Wandel bethätigen. Aber Eph. 2, 1 ff. ist die Anschauung eine andere. Weiter wird in manchen Stellen, wie eben Kol. 3, 1. 3. und Röm. 6, 3. 5., zur Grundbedingung und Grundvoraussetzung der geistlichen Auferstehung das Gestorbenseyn mit Christo gemacht. Sonst ist der neue Mensch als die Kraft dargestellt, welche den alten Menschen ertödtet. Wenn aber umgekehrt das neue Leben als Consequens der Ertödtung des alten Menschen aufgefaßt ist, so ist wohl letztere mit der Buße zu parallelisiren, in welcher durch die Sinnesänderung, die dabei Statt findet, der alte Mensch zuerst stirbt, worauf dann mittelst des Glaubens das neue Leben anhebt. Uebrigens, da wir nach Röm. 6, 3. auf Christi Tod getauft sind, so ist nicht zu übersehen, daß auch der Glaube eine den alten Menschen tödtende Macht ist, wie denn auch der Glaube erst die evangelische Buße und so die durchschlagendste gebiert. Die eigentliche Neubelebung in der Wiedergeburt ist dann als etwas zu betrachten, was auf Buße und Glauben erst

folgt. Die erste Erweckung geht aber doch schon mit der Buße und dem Glauben vor. Schon die Art, wie in Buße und Glauben der alte Mensch stirbt, setzt eine in den Menschen eingedrungene Lebenskraft voraus, von welcher es die Folge ist, daß der Mensch den alten Menschen abstreifen will. Das ganze neue Leben endlich, wie es aus dem Tode des alten Menschen jedenfalls weiter hervorgeht, wird Kol. 3, 3. 4. als ein noch verborgenes aufgefaßt, analog dem jetzt noch in Gott verborgenen himmlischen Leben Christi selbst, und erst mit der Offenbarung Christi auch die Offenbarung unseres neuen Lebens uns in Aussicht gestellt.

§. 29. Die Wiedergeburt.

Wenn in der Befehrung der Sinn und Wille des Menschen umgeändert wird, so ist die Wiedergeburt die eigentliche Pflanzung eines neuen Menschen, s. Joh. 3, 3 ff. 1 Petr. 1, 23. Kol. 3, 10. Eph. 4, 24. 1 Joh. 2, 29. 3, 9. Auch in der Befehrung zwar schafft die Gnade schon etwas Neues, einen neuen Willen Phil. 2, 13. Röm. 7, 18. Schlußw. Aber, wie Röm. 7 sehr nachdrücklich zeigt, der neue Wille ohne entsprechende neue Lebenskräfte, wie sie erst Röm. 8, 2. 3. geschildert sind, hat nicht Macht, durchzudringen und über den entgegenstehenden Willen des alten Menschen Meister zu werden. Die Wiedergeburt erst gibt jene Lebenskräfte selbst. Diese werden bei ihr in das Wesen des Menschen förmlich eingesenkt, nachdem in der Befehrung durch Buße und Glauben das menschliche Herz dazu gleichsam zugerichtet worden ist. So wird erst ein neuer Mensch geschaffen, und erst dieser neue Mensch kann Welt, Sünde und Satan überwinden 1 Joh. 3, 9. 4, 4. 5, 4., und erst mittelst der Lebenskräfte, welche dieser hat, kann der in der Befehrung geschaffene, mit Buße und Glauben, einschließlich der aus diesem gebornen Liebe, gegebene neue Wille durchdringen. — Es ist nicht zu verkennen,

daß diese Auffassung nicht die gäng und gäb gewordene Auffassung der Wiedergeburt ist. Schon die älteren Dogmatiker verschwemmen den Begriff der Wiedergeburt sehr, indem sie ihn bald mit der ersten Erweckung (*conversio*), bald mit der täglichen Erneuerung und fortgehenden Heiligung identificirten, oder wohl gar überhaupt nur die subjective Aneignung der Gnade darunter verstanden. Die neuere Theologie, welche, um den gefürchteten Vorwurf magischer Vorstellungen von sich ferne zu halten, alles gerne gut psychologisch erklärt, verlegt ebenfalls die Wiedergeburt schon in Buße und Glauben, identificirt sie schlechtweg mit diesen, und läßt so aus dem Glauben, ohne weitere Vermittlung als die der Liebe, die Heiligung hervorgehen. Die aus dem Glauben geborne Liebe und sonach der Glaube selbst ist hienach per se die Wiedergeburt und so die Kraft der Heiligung. Manches in der Schrift scheint nun freilich diese letztere Anschauung zu bestätigen. Glauben und aus Gott geboren seyn — scheint namentlich bei Johannes, z. B. Joh. 1, 12. 13. 1 Joh. 5, 1. 14. identificirt, und aus der Wiedergeburtskraft, die der Glaube in sich selbst trägt, auch die Heiligung und Ueberwindung der Welt abgeleitet zu seyn. Auch, wenn wir die Wiedergeburt von der Einpflanzung Christi als eines neuen Lebensprinzips, oder andererseits von unserer Einpflanzung in Ihn herleiten, so scheint der Glaube eben dieß selbst, diese Einpflanzung, zu seyn; vgl. Eph. 3, 16. 17. Nach andern Stellen scheint es, um den Glauben zum Prinzip eines neuen Lebens zu machen, wenigstens nur noch der Vermittlung der aus dem Glauben fließenden Liebe zu bedürfen Röm. 8, 37. 28. 2 Kor. 5, 14—16. Zuvörderst aber haben wir es ganz abzuweisen, daß der Glaube auf rein psychologischem Wege durch die Vermittlung der Liebe ein Neues schaffe, die Wiedergeburt bewirke. Diese, obwohl weit verbreitete,¹⁾

1) Selbst in evangelischen Kreisen ist dieser Sprachgebrauch

doch wesentlich rationalistische Auffassung entspricht so wenig den tieferen biblischen Begriffen von der Wiedergeburt selbst, als von der Unfähigkeit des Menschen, irgend etwas Gutes auch nur zu denken. Die Fähigkeit zu allem Guten wäre durch den Glauben allein sammt aller Liebe noch nicht hergestellt, wie die Erfahrung zeigt. Es muß zu der immanenten (inwohnenden) Kraft des Glaubens noch etwas Transcendentes hinzukommen, wenn er die Wiedergeburt bewirken soll. Dieß transcendente Element ist theils Christus, der durch den Glauben in uns wohnt (Eph. 3, 16. 17.), theils der heil. Geist, der uns auf den Glauben hin ertheilt wird (Apostelg. 2, 38.). Aber wiederum ist der Glaube nicht unmittelbar und an und für sich diese Einpflanzung Christi und Einwohnung des Geistes.¹⁾ Das Erstere folgt nicht einmal aus Joh. 1, 12. 13. 1 Joh. 5, 1. 4., noch das Andere aus Gal. 3, 2. oder ähnlichen Stellen. Sondern der Glaube ist nur der geöffnete Mund, das Organ, um Christum zu empfangen und des heil. Geistes sich theilhaftig zu machen. Was bedürfte es sonst, wenn der Glaube unmittelbar und an und für sich schon die Kraft der Wiedergeburt in sich trüge, noch der besondern Stiftung der Sacramente? So war auch die johanneische Taufe der Buße noch lange nicht die Geistestaufe, und so ist die Buße selbst noch lange nicht die Wiedergeburt; vgl. Matth. 11, 11. Apostg. 19, 1 ff. Wiedergeburt ist also auch mehr als Buße und Bekehrung; hier entsteht nur ein neuer Wille, dort ein neuer Mensch überhaupt. Wie aber der Glaube Christum empfängt nach Joh. 1, 12. 13. und Eph. 3, 16. 17., so ist es nach dieser letztern Stelle die Liebe, welche Ihn behält, in Ihm bleibt (durch die Liebe wird man in Ihn eingewurzelt und gegründet). Die Kraft der Wiedergeburt

ganz vulgär geworden, was wohl von einem Mangel geläuterten evangelischen Bewußtseyns herrührt.

1) Das Interesse dieses Satzes wird sich im folgenden Lehrstück bei der Lehre von der Rechtfertigung zeigen.

liegt also in der Einpflanzung Christi und Inwohnung oder Einsenkung des Geistes, wozu Glaube und Liebe das Organ sind. Selbst die Kräfte der Wiedergeburt aber mehren sich. Um uns nicht darauf zu berufen, wie bei der Confirmation wenigstens nach der kirchlichen Legende den Confirmirten die Gabe des heil. Geistes erneuert und gemehrt wird,¹⁾ so zeigt jedenfalls das Verhältniß des Abendmahls zur Taufe eine solche Mehrung an.²⁾ Dasselbe wird durch ausdrückliche Schriftstellen bestätigt, wie z. B. Eph. 3, 16 ff., wonach wir durch den Geist immer mehr stark werden sollen am inwendigen Menschen, durch die Liebe immer mehr eingewurzelt in Christum. Vgl. 4, 15. das Wachsen an Christum hinan, oder 2 Petr. 1, 4., wonach sich das Theilhaftigwerden der göttlichen Natur (s. B. 3.) mehrt, je mehr wir fliehen die vergängliche Lust der Welt, und dagegen Fleiß thun in Uebung der christlichen Tugenden. Siehe auch Joh. 1, 16. Die Wiedergeburt ist jedenfalls der energische Ausgangs- und Mittelpunkt des neuen geistigen Lebens, das der Menich empfangen soll. Und mögen wir nun den Akt der Wiedergeburt so oder anders bestimmen, — als eine Thatsache des innern Lebens, welche nicht nur in Ansehung der Kraftwirkung, die dazu erforderlich ist, der Schöpfung (2 Kor. 5, 17. vgl. Eph. 3, 20.), sowie der künftigen Erweckung der Todten (Eph. 2, 1 ff. Joh. 5), sondern in Ansehung des Gnadenreichthums, der sich in diesem Werk kund thut, der Erlösung ebenbürtig ist (Eph. 2, 1 ff. Tit. 3, 5. 6.), ja als eine Thatsache, deren Wirkungen rückwärts den ganzen vormaligen Sündentod aufheben, und vorwärts mitten in diesem vergänglichen Leben ein Ewigkeitsleben begründen (1 Petr. 1, 3 ff.

1) Die andere Ansicht der Sache wäre nach Analogie von 2 Tim. 1, 6., daß es sich nur immer mehr um Erweckung der mitgetheilten Gabe handelte.

2) Es wäre denn, daß man die Abendmahlsnade nicht in Beziehung setzte zum geistlichen Leben des Menschen, sondern nur zu seinem künftigen Auferstehungsleib.

B. 23. 25. Eph. 2, 7. 1, 18 ff. Tit. 3, 7.), — als eine solche Thatsache ist sie nicht nur in der Schrift gerühmt (Eph. 3, 21. 1 Petr. 1, 3 ff.), sondern tritt sie auch jedem Wiedergeborenen selbst in's Bewußtseyn, obwohl ihr Wie als göttliches Machtwunder nach Joh. 3, 8. ein Geheimniß bleibt. Jenen Ruhm verdient sie nach Eph. 3, 21. 1 Petr. 1, 3 ff. auch 1 Tim. 1, 17. 16. 15. um so mehr, als jedenfalls in der Wiedergeburt als solcher die göttliche Macht- und Gnadenwirkung mit Ausschluß aller cooperatio des Menschen sich kund thut.

§. 30. Die Heiligung. Ihr Wesen.

Bei der Betrachtung derselben lassen wir jetzt zwei Seiten außer Acht, einmal die schon erörterte, was der Wille des Menschen dazu beizutragen hat, und sodann die hernach zu erörternde, wiefern von ihr (einschließlich der guten Werke) der Gnadenstand und die Seligkeit abhängig ist. Dagegen, gemäß der materiellen Seite der göttlichen Gnadenwirkung, die wir eben jetzt in's Auge fassen, sind es folgende zwei Hauptpunkte, auf welche wir unsere Aufmerksamkeit zu richten haben: 1) worin die Heiligung besteht, und wie sie sich zur Wiedergeburt und Bekehrung verhält, 2) wie weit es mit ihr dießseits kommt.

Was den ersten Punkt betrifft, so schließt sich die Heiligung auf's Engste zunächst ¹⁾ an die Begründung des neuen geistlichen Lebens, an die Schaffung und Pflanzung eines neuen Menschen in der Wiedergeburt an (Ezechiel 36, 27. Matth. 12, 33. Luk. 6, 43. 44.), und ist nichts Anderes als theils die Entwicklung und das Wachsthum dieses neuen Menschen an sich (gemäß dem Verhältniß der beiden sakramentlichen Wirkungen in Taufe und Abendmahl ¹⁾), theils die Durchdringung desselben in das ganze Wesen des Menschen, die Gelangung desselben zur Herrschaft gegenüber vom alten Menschen, — Beides in

1) Vgl. was wir dann vom Einfluß der fortgehenden Befehrung auf die Heiligung sagen werden.

allmähligem Verlauf und im Kampf mit dem alten Menschen. Wäre freilich der neue Mensch allein vorhanden, so würde es sich blos um sein selbsteigenes Wachsthum handeln. Da aber der alte Mensch ebenfalls noch da ist, so ist das zweite Stück der Heiligung ebenfalls etwas unumgänglich Nothwendiges. Von der Erstarfung des innern Menschen an sich handeln Eph. 3, 16. 17. 6, 10. 1 Kor. 16, 13. 2 Tim. 2, 1. 1 Petr. 5, 10. Ferner gehört hieher das 1 Joh. 2 gebrauchte Bild der drei geistlichen Altersstufen, welchen zwar das Recht und der Stand der Kindschafft auf Grund der Sündenvergebung gemein ist, welche aber sich auf verschiedene Weise bethätigen, die unterste und oberste in der Erkenntniß (des Vaters und des Sohnes), die mittlere (B. 13) in geistlicher Stärke im Kampf und in der Ueberwindung des Bösewichts (wie dieß alles bei normaler anthropologischer Entwicklung selbst mit den natürlichen Altersstufen zusammentrifft). So wird uns auch Kol. 3, 10. verständlich, wo der neue Mensch nicht blos als ein solcher bezeichnet wird, der unter Ablegung des alten immer vollständiger anzuziehen ist, sondern als ein solcher, der sich in sich selbst erneuert, ¹⁾ d. h. wächst, zunimmt, natürlich nicht ohne neue geistliche Zuflüsse von oben. Der neue Mensch, als dieser und an und für sich selbst, kann auch gar nicht anders denn heilig gesinnt seyn und leben, wie schon Kol. 3, 10. Eph. 4, 24. (nach Gott, Gottes Bild geschaffen, in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit) angedeutet, 1 Joh. 3, 9. aber vgl. 2, 29. ausdrücklich bemerkt ist. Gegenüber der Welt, der Sünde (dem Fleische) und dem Argen kann natürlich dieser neue Mensch auf den ersten Stufen seines Wachsthums (auf der Kindheitsstufe) nicht so viel leisten, als wenn er erstarkt ist in der Jünglingsstufe (1 Joh. 2); daher dort auch zunächst das Wachsthum in der Erkenntniß ihm zubeschieden ist (wie

1) Man achte auf die Medialform. Jedensfalls zu unterscheiden von Eph. 4, 23. s. unten.

später auf dem dritten Stadium nach absolvirtem Kampfe wieder), daher er auch eben wachsen und stark werden soll. An sich selbst ist aber der neue Mensch stets rein und vollkommen (Eph. 4, 24.), auch wenn er noch auf der ersten Entwicklungsstufe steht. Die Kraft, die Welt zu überwinden, hat im Allgemeinen jeder aus Gott Geborne gewiß, 1 Joh. 5, 4. (der aus Gott Geborne als solcher überwindet die Welt). Ein anderer Fall ist's blos, wenn nach Röm. 7 der neue Mensch annoch als ganz unkräftiger Wille des Guten da ist. Aber wenn auch der neue Mensch schon geboren ist, so ist die Frage immer, wie sich der Mensch als ein nach zwei Seiten bewegliches Ich zu seinem alten und neuen Menschen stellt, ob er diesen oder jenen gewähren läßt. Hiedurch kann oft lange noch ein Widerstreit zwischen Geist und Fleisch, mit mangelnder Herrschaft des ersteren oder des neuen Menschen fortdauern. Es kommt dieß daher, daß man nicht im Geiste wandelt (Gal. 5, 16. 25. vgl. Röm. 8, 1. 4.), vom Geiste sich nicht regieren, treiben läßt (Gal. 5, 18. vgl. Röm. 8, 14.), nicht auf den Geist säet, Gal. 6, 8., oder, nach dem Bilde von Eph. 4, 21 ff. Kol. 3, 10., den neuen Menschen nicht anzieht. Die Heiligung besteht nun eben in dem, was bei jenem Widerstreit noch fehlt, also namentlich im Anziehen des neuen Menschen, wovon nach Eph. 4, 22. der Erfolg ist, daß man den alten ablegen kann,¹⁾ und dagegen im Geist des Gemüths (d. h. in der geistlichen Richtung des Gemüths) erneuert, — will sagen: geistlich gesinnt wird, vgl. noch Phil. 3, 20. 2 Kor. 3, 18. Man übersehe nicht, wie namentlich Eph. 4, 22. die Heiligung in Verhältniß gesetzt wird zu dem neuen Seyn der Wiedergeburt. Denn

1) Nichts hindert, den Gang der Sache so aufzufassen. Es ist nicht gesagt, daß man den alten Menschen zuvor ablegen müsse, ehe man den neuen anziehen könne (dieß paßt blos, sofern in der Buße auch schon etwas der Art stattfindet, dem Willen nach — und die conversio der regeneratio vorausgeht), sondern die Kraft zu jenem liegt ja nur in diesem nach Gal. 5, 16. 18.

Eph. 4, 22. lautet nach genauer grammatischer Construction zunächst nicht als Aufforderung. Diese ist B. 17. enthalten. Dann aber heißt es B. 21.: „wenn ihr anders gelernt habt, wie es Wahrheit ist, in Christo seyn,“ nämlich „ablegen 2c.“ Diese Ueberwindung des alten Menschen, der Welt und des Satans in der Kraft des neuen Menschen oder des Geistes ist die Heiligung (Ebr. 12, 14. vgl. B. 2.). Sie geschieht im Geiste 2 Theff. 2, 13. 1 Petr. 1, 2. vgl. B. 22., aber auch durch den Christus in uns (Kol. 1, 28. 1 Kor. 1, 30. vgl. 1 Petr. 1, 23—25.), durch Beide von Gott selbst (1 Theff. 5, 23.), aus welsch' letzterer Stelle zugleich zu ersehen, wie der neue Mensch in der Heiligung nach und nach alle unsere Kräfte durchdringen soll.

§. 31. Forts. (Verhältniß der Heiligung zur Befehrung.)

Gehe wir auf die letztere Frage übergehen, haben wir die Heiligung, deren Verhältniß zur Wiedergeburt wir so eben erwogen haben, auch noch in's rechte Licht ihres Verhältnisses zur Befehrung zu stellen. Die Heiligung ist nicht bloß durch die Wiedergeburt, sondern noch mehr rückwärts auch durch die fortgehende Befehrung bedingt. Besteht die Befehrung in Buße und Glauben, so ist die Heiligung durch die Befehrung einmal in sofern bedingt, als von jenen ersten Gnadenwirkungen stets die andern abhängen, also auch die Gnade des neuen Lebens der Wiedergeburt. Insbesondere, haben wir oben Grade in diesem Wiedergeburtssleben gefunden, so hängen diese gewiß auch von den Fortschritten der Befehrung in Buße und Glauben, d. h. zunächst vom zunehmenden Glauben ab. Es kann ja nicht bestritten werden, daß der Glaube eines Wachsthums fähig ist — in wiesern, werden wir im Lehrstück vom Gnadenstand erläutern. Wenn nun auch, wie wir dann hören werden, der rechtfertigende Glaube ein für alle Male der gleiche ist, so hat doch das innere Leben Stufen, die zunächst davon abhängen, in welsch

zunehmendem Grade das Leben Christi und Seines Geistes in mich übergeht (vgl. Joh. 1, 16.). Und dieß hängt zunächst vom Glauben, als dem Organ fürs Göttliche, weiterhin von der Liebe (Eph. 3, 17.) und vom Stande der Heiligung selbst ab, während andererseits eben das neue Leben der Heiligung sich um so voller entwickeln kann, je mehr ich das Leben Christi im Glauben mir aneigne (Gal. 2, 20.). Das Bisherige zeigt das Bedingtfeyn der zunehmenden Heiligung vornehmlich durch den zunehmenden Glauben. Aber wie so das zunehmende innere Leben durch den Stand des Glaubens, als das positive Moment der Bekehrung, bedingt ist, ebenso auch durch das negative Moment der Bekehrung, die Buße. Denn eben das jedesmalige Maaß höherer Kräfte, das mir geschenkt ist, wird von mir zur Heiligung angewendet werden nur in dem Maaße, als ich in der Buße die rechte Sündenerkenntniß sammt dem, was weiter dazu gehört (Abscheu vor der Sünde, wahre Reue, Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit), gewonnen habe. Wie ich durch den Glauben immer neue Kräfte gewinne, so wird mich die wahre Buße immer treuer machen in der Anwendung dieser Kräfte. Allerdings gibt hiezu die aus dem Glauben sich entwickelnde Liebe nach 2 Kor. 5, 14 ff. noch ihren Hauptbeitrag. Aber eben auch die dankbare Liebe für das Heil in Christo wird um so mehr wachsen, je mehr ich in wahrer Buße zuvor mein Sündencend erkannt habe (vgl. Röm. 7, 24. 25.), und dann allerdings auch wieder, je mehr ich, was Christus für mich gethan, erkenne, vgl. 1 Petr. 1, 18. 19. 2, 24. 2 Kor. 5, 14 ff.

So ist denn nicht zu bezweifeln, die Heiligung, obwohl zunächst ein Ausfluß des Wiedergeburtsebens, ist in positiver und negativer Hinsicht auch von der Bekehrung und ihren Fortschritten in Buße und Glauben, sowie von der aus Buße und Glauben gebornen Liebe abhängig, daher auch der Sprachgebrauch, der den Tod des alten Menschen mit der Buße, das neue Leben mit dem

Glauben parallelisirt, seine Berechtigung hat. Wenn hierbei die Frage hereinspielt, ob demnach ein gemeinsames Wachsthum des innern Lebens nach *conversio*, *regeneratio* und *sanctificatio* Statt finde, so ist dieß so wenig zu bezweifeln, als gewiß bei einem Baume Alles zumal wächst, Wurzel, Stamm, Aeste, Zweige, und ein größerer Baum (*ceteris paribus*) auch mehr Früchte trägt als ein kleinerer. Die Wurzel des geistlichen Lebensbaumes aber ist die Buße, der Stamm ist der Glaube, die Aeste und Zweige sind die Liebe (zu Gott und Christus), und der Saft, der sich aus der Wurzel durch den Stamm und die Aeste ergießt, ist das neue Leben der Wiedergeburt. In dieser Gestalt bringt der Baum die Blätter und Blüthen der Erkenntniß und geistlichen Erfahrung, und endlich die Früchte der Heiligung. Der Baum selbst wird allerdings nur Einmal gesetzt, vgl. Matth. 12, 33. Luk. 6, 43. 44., und so hätten wir zunächst die Wiedergeburt als einmaligen Akt. Wenn aus diesem Bilde dann weiter der Beweis abgeleitet werden wollte, daß sich demnach doch die verschiedenen Akte des innern Lebens der Zeit nach nicht trennen lassen, indem ich ja Wurzel, Stamm und Aeste zumal setze, so wäre dieß nicht richtig. Denn bis der gesetzte Baum mittelst der Wurzeln aus dem Boden, mittelst der Aeste und Zweige und Blätter auch aus der Luft Saft und Kraft an sich zieht, findet immerhin einige Zeitdistanz Statt. Das Setzen des Baums und die Entwicklung des Saftes und Lebenstriebes in demselben sind jedenfalls verschiedene Akte, wenn auch die Zeitdistanz noch so klein seyn sollte. In dem Baum, der gesetzt wird, ist freilich auch schon Saft, denn auch Buße und Glaube sammt der Liebe stammen aus dem Geist. Aber der gesetzte Baum entwickelt ganz neue Lebenstriebe. Auch muß ja der wohl tragbare Zweig in den Stamm oft erst eingepfropft werden. Endlich sind Blätter, Blüthe und Früchte jedenfalls nicht immer, und selbst, wenn jene ersten vorhanden sind, sind diese letztern nicht sogleich und nicht

immer da, was ja in seiner Anwendung auf die Heiligung auch allerseits zugegeben wird.

Wir sind nun wieder auf die Frage geführt, wie weit der Mensch noch diesseits in der Heiligung fortschreiten könne und solle.

§. 32. Forts. (Entwicklung und Grade der Heiligung.)

Zwei Seiten unserer Frage bieten sich dar, einmal das Verhältniß der zunehmenden und sich vollendenden Heiligung zum Gnadenstand (zur Rechtfertigung, Kinderschaft, Gewißheit des Heils und der Erlangung der Seligkeit selbst); diese Seite kommt zwar erst im nächsten Stück vom Gnadenstand eigentlich zur Sprache, spielt aber auch jetzt schon herein. Die andere Seite der Frage ist, wie weit es der Mensch diesseits in der Heiligung bringen könne. Auf diese letztere Seite der Betrachtung hat freilich immer auch die erstere Einfluß. Denn wenn ich von dem Mehr oder Minder der Heiligung das Mehr oder Minder meiner Seligkeit abhängig mache, so werde ich auch die Möglichkeit des Fortschritts in der Heiligung, wie die Aufgabe selbst, um so mehr betonen. Daß nun für unsere Frage Stellen wie 1 Joh. 3, 9. wer aus Gott geboren, sündigt nicht — nicht entscheidend sind, haben wir schon oben vernommen. Denn wenn dieß vom neuen Menschen als solchem auch bereitwilligst zugestanden werden kann, so ist ja die Frage eben die, wie weit dieser neue Mensch gegenüber vom alten durchdringen kann. Daß die Heiligung uns überhaupt zur Aufgabe gemacht ist, kann ferner Niemand bezweifeln; und wer sie als unsere Aufgabe bezweifeln wollte, würde sie doch wohl, wenn er irgend mit der Schrift in Harmonie bleiben und nicht nach eigener Willkür sich die Gnadenordnung selbst machen wollte, als göttliches Gnadenwerk im Menschen gelten lassen. Aber ob dieß Ziel, sei's durch die Macht der göttlichen Gnade allein, wie die Prädestinarianer an-

nehmen müßten, sei's unter Mitwirkung des Menschen, erreicht werden kann, und wie weit, das wäre die Frage. Auf streng lutherischem Standpunkt wird man allerdings nicht einmal jenen Satz, von dem wir ausgingen, daß die Heiligung unser Ziel, unsere Aufgabe sei, gelten lassen. Denn da heißt es vielmehr, wie Luther selbst sagt: man darf nicht sagen oder sorgen, daß der Glaube gute Werke thun solle, sondern ehe man es sagt, hat er es schon gethan. Hienach gäbe es eigentlich keine Aufgabe der Heiligung, sondern der Christ hätte immerfort nur zu glauben, dann folgte die Heiligung von selbst sammt allen guten Werken.¹⁾ Diese Anschauung ist nach der Bibel jedenfalls zu berichtigen. Statt hundert Stellen führen wir im Augenblick nur 2 Kor. 7, 1. und 1 Petr. 1, 13 ff. an, wo die Heiligung offenbar als Aufgabe dasteht, die allerdings dem Glauben gestellt ist. Das Wahre an jener lutherischen Anschauung ist daher wohl nur das, was 1 Joh. 5, 1. 4. angeführt ist, daß dem ächten Glauben Trieb und (beziehungsweise) Kraft der Heiligung und Weltüberwindung innewohne, genauer, daß er letztere Kraft empfangt (s. S. 28), — was nun aber nicht ausschließt, daß Beides (Heiligung und Weltüberwindung) sammt allen guten Werken aus dem Glauben sich erst entwickeln muß, und zwar unter Aneignung weiterer Kräfte, als die schon im Glauben an sich selbst liegen (z. B. der sakramentlichen).

Zur weitem Erläuterung der Heiligung (einschließlich aller guten Werke) als einer Aufgabe sowohl überhaupt als auch im höchstmöglichen Grade der Vollkommenheit dient noch Folgendes. Die Forderung in der Bergpredigt: seid vollkommen — kann nicht durch die Beschränkung auf die Forderung, auch den Feind zu lieben, abgeschwächt werden. Die acht Seligpreisungen in der Bergpredigt haben außer den drei Hauptstücken der Buße (Geistes-

1) So sagt man dem Lutheraner auch nach — während der Reformirte die Leute und die Welt zu bekehren suche, trinke jener sein Bier und überlasse das Andere dem Wort und Geist. Das ist aber wohl eine Carrikatur.

armuth, Leidtragen, Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit) auch die eigentlichen christlichen Tugenden (der Sanftmuth, Friedfertigkeit, Herzensreinheit und Barmherzigkeit) zum Gegenstand. Ausdrücklich fordert Jesus in der Bergpredigt eine bessere Gerechtigkeit, als die der Pharisäer, von uns, und sagt, diejenigen, welche nur Herr Herr sagen, nicht auch Gottes Willen thun, werden trotz jenem einst als Uebelthäter abgewiesen. Jesus verlangt dabei die Erfüllung der Gebote in ihrem tiefsten Sinn, daher auch Feindesliebe, Unterlassen des Nichtens, Sorgens, das Betreten des schmalen Wegs, — heißt uns auch bei anderer Gelegenheit (Matth. 11) von Ihm lernen, insbesondere Sanftmuth und Demuth, Barmherzigkeit üben, gute Werke thun, mit den anvertrauten Pfunden wuchern, uns selbst verleugnen, und in Seine ganze Nachfolge eintreten; im Ev. Johannis namentlich gibt Er Seinen Jüngern noch insbesondere das Hauptgebot der Liebe unter einander. Aus diesem Allem folgt doch, daß Er hierin auch das Möglichste von uns geleistet wissen will. Die apostolische Lehre stimmt hiemit ganz überein. Röm. 6 heißt uns Knechte der Gerechtigkeit werden mit der Frucht der Heiligung, Röm. 7 beklagt den Zustand, wo zwei Willen im Menschen sind, als einen höchst traurigen, und Röm. 8 läßt uns in die herrliche Freiheit der Kinder Gottes hineinblicken, wo man frei ist vom Gesetz der Sünde und des Todes. Eben dort erscheint der Stand der Kindschaft dadurch bedingt, daß man sich vom Geiste Gottes treiben läßt und des Fleisches Geschäfte ertödtet. Auch Röm. 12, 1. 2. ist eine entsprechende Forderung. 2 Kor. 7, 1. fordert nicht blos, wie Luther übersetzt, ein Fortfahren, sondern ein Vollenden der Heiligung in der Furcht Gottes, und eine Reinigung von aller Befleckung des Fleisches und des Geistes in Kraft der dem Christen geschenkten Verheißungen. Gal. 5, 16—18. fordert ebenfalls, daß wir über den Zustand, wo Geist und Fleisch wider einander sind, hinauskommen und uns allein vom Geist regieren lassen sollen. Eph.

5, 1. heißt uns Gottes Nachfolger werden als Seine lieben Kinder; Phil. 1, 11. will uns erfüllt mit Früchten der Gerechtigkeit, vgl. 2, 15. Nach Kol. 1, 28. wünscht der Apostel jeglichen Menschen vollkommen darzustellen in Christo Jesu. 1 Theff. 5, 23. kann der Apostel nicht genug die Worte häufen, um anzuzeigen, wie vollkommen er uns bis auf die Zukunft Jesu Christi geheiligt wünschte, vgl. 2 Tim. 3, 17. Endlich die Pastoralbriefe treiben ja vorzugsweise die Heiligung, s. 1 Petr. 1, 13—17. 2, 1 ff. 3. 11 ff. 3. 21 ff. (Christi Vorbild im Leben und Leiden), 2 Petr. 1, 3 ff. Insbesondere betont Johannes theils das Gebot der Liebe, und scheint davon nach genauerer Exegese der Stelle 1 Joh. 3, 19 ff. selbst die Stillung des sich selbst verdammenden Herzens abhängig zu machen (vgl. das folgende Lehrstück vom Gnadenstand), theils fordert er 1 Joh. 3, 7., daß wir gerecht seien, „gleich wie Er gerecht ist.“ Ohnedieß treibt Apostel Jakobus die Werke, vgl. auch noch Ehr. 12, 1 ff. Gegenüber von solchen Instanzen scheint nicht nur (was wir für's folgende Lehrstück voraus bemerken) aller Streit über die Bedeutung der Heiligung für das innere Leben und des Gelangens zum Ziel der Seligkeit selbst — verstummen zu müssen,¹⁾ sondern auch die Frage über die Möglichkeit der Erreichung des Ziels vollkommener Heiligung erledigt. Denn wozu die Forderung, wenn ihre Erfüllung nicht auch möglich ist? So scheint es nimmer verwunderlich, wenn der Methodismus von einer Vollkommenheit spricht, zu der wir vor dem Tode noch gelangen müssen, falls es zur Seligkeit reichen soll, und es also auch als möglich bezeichnet, und die Anhänger Michael Hahn's und andere mystische Richtungen die möglichst hohe Stufe der Heiligung erstreben, und sich nicht beruhigen, bevor sie

1) So daß Dettinger selbst Recht hätte, wenn er den guten Seelen im Papstthum, die nach der Heiligung trachten, einen Vorzug gibt vor den guten lässigen oder schüchternen Seelen bei den Protestanten.

glauben, diese erlangt zu haben, dagegen sich freuen, immer höhere Stufen zu ersteigen, — oder wenn der Engländer Olivier nicht nur sagt: Erneuerung ist eine Sache des Glaubens für uns, wie die Rechtfertigung, sondern auch: „wagen wir es, heilig zu seyn, denn es ist möglich: Christus in uns ist stärker, als der in der Welt ist.“ Auch kann man es, scheint's, der reformirten Anschauung nicht so sehr zum Vorwurf machen, wenn sie es liebt, den Christen zur *imitatio Christi* (Nachahmung Christi) und zwar nach allen Seiten des Bildes Christi, aufzufordern. Steht da nicht der Lutheraner auf einem sehr trügen oder wenigstens sehr niedern Standpunkt, wenn er von allen Stufen der Heiligung, die er etwa erlangt haben möchte, absehend sich nur als Sünder kennt, der der beständigen Buße und der beständigen Erneuerung bedarf, um im Glauben stets der Rechtfertigung sich getröstend ein seliges Kind Gottes zu seyn, weder aber von den Graden der Seligkeit noch von der Möglichkeit des Wachsthums in christlicher Vollkommenheit irgend einen Antrieb zu seinem Verhalten hernimmt, die guten Werke nur als Begleiter des Glaubens ansieht, die freilich so nothwendig da, als dieser selbst? Wir müssen jeder dieser Anschauungsweisen Etwas zugestehen. Zunächst hat der Lutheraner Recht, wenn er eine bedenkliche Scheu vor jedem Bewußtseyn errungener Heiligung oder irgend eines Grades der Heiligung hat. Zwar im folgenden Lehrstück vom Gnadenstand werden wir irgend eine subjective Bedeutung auch der aus dem Glauben erwachsenden Heiligung für die Rechtheit des Glaubens nicht umhin können zuzugestehen. Aber ein flüchtiger Blick auf das Heiligungswerk, um zu erkennen, daß die Gnade an uns geschäftig ist, und ein Ausruhen auf den erfochtenen Lorbeeren, ein eigentliches Bewußtseyn der Heiligung und des Fortschritts darin — das sind zwei ganz verschiedene Dinge. Wenn die Heiligung nicht stets als ein Ziel dasteht, dem wir noch nachzujagen haben, vgl. Phil. 3, 12. (eine Stelle, welcher 2 Tim. 4, 7. nicht widerspricht),

so ist unser Standpunkt ein mißlicher. Die Christen sind nach 1 Kor. 1, 2. wohl auch Geheiligte, aber zunächst in Christo Jesu, im Uebrigen aber berufene Heilige. Die Gnade könnte freilich in abstracto auch einen vollkommenen Zustand der Heiligung herbeiführen; aber dann müßte sie den Menschen substantiell umschaffen: denn so lange der Mensch im Leibe wohnt (Röm. 8, 10.), so ist auch noch die Sünde in ihm. Wenn sie es aber auch könnte, so würde sie es nicht wollen, um jede satanische Selbstüberhebung des Menschen abzuschneiden, wozu selbst der Geheiligtste Versuchung hätte (2 Kor. 12, 7—9.). Soweit hat demnach der Lutheraner Recht; die andere Partei aber, — wenn sie uns das Ziel der Heiligung an sich so hoch als möglich steckt und alle Motive und Hebel zur höchst möglichen Erreichung derselben in Bewegung setzt; denn daß uns Gott nicht bloß gerechtfertigt, sondern geheiligt haben will, ist außer Zweifel (1 Kor. 1, 30.). Die Heiligung ist die reale Ausführung der Rechtfertigung als einer zunächst idealen Sache (in der Vorstellung) und somit Ausführung der Erlösung überhaupt. Mittel zur Heiligung sind uns reichlich dargereicht. Und die Erfolge reichen nach Röm. 8, 11. bis in's ewige Leben, bis auf den Tag der Auferstehung (s. Eschatologie). Zunächst ist der Erfolg eine Befestigung des Gnadenstandes und der immer engeren Schließung der unio mystica mit Gott und Christo.

§. 33. Die unio mystica (innere Vereinigung mit Gott durch Christum) und die Gnadengaben.

Wenn wir vollständig erkennen wollen, was die göttliche Gnade im Menschen schaffen kann, so müssen wir auch das in der Ueberschrift bezeichnete Verhältniß der Begnadigten und die dort erwähnte Begabung derselben noch in's Auge fassen. Was die unio mystica betrifft, so wird diese zwar von den Lutheranern mehr betont als von den Reformirten; sie kommt bei diesen mehr nur als

Prinzip der Wiedergeburt und Bedingung des Gnadenstandes (als etwas Dynamisches), bei jener aber auch als ein Zustand des Begnadigten und Resultat des inneren Lebens und der Heiligung (als etwas Essentielles) vor. Ob auch als Resultat der Heiligung, ließe sich bezweifeln, und behaupten, mehr als Quelle der Heiligung sehe auch der Lutheraner die unio mystica an, denn als Resultat. In der That scheint sie nach lutherischer Anschauung so wenig als vor die Rechtfertigung, eben so gewiß gleich nach dieser vor vollendeter und begonnener Heiligung gesetzt werden zu müssen. Der Lutheraner scheint sie nicht den Schwankungen der Heiligung, so wenig als die Rechtfertigung, aussetzen zu wollen. Gewiß besteht die Differenz zwischen der reformirten und lutherischen Anschauung, daß jene die unio mystica mit Christo durch den Glauben schon zum Bedingniß der Rechtfertigung macht, was diese nicht anders als aufs Entschiedenste bestreitet. Eine mystische Relation (Beziehung) zu Christo legt allerdings auch schon der Lutheraner in den Glauben, und macht er auch zur Bedingung der Rechtfertigung; aber das ist ihm noch nicht die unio mystica. Diese besteht ihm in einer substantiellen Inwohnung der göttlichen Trinität, die zwar nicht ist, was das persönliche Einsseyn der Gottheit und Menschheit in Christo, aber jedenfalls viel mehr als eine bloße Beziehung, viel mehr als eine bloße Willenseinheit (etwas Moralisches), viel mehr als bloße göttliche Begabung (Ausstattung mit göttlichen Gaben). Dabei legt der Lutheraner auf die unio mit dem verherrlichten Christus, oder auf den Christus in uns viel mehr Gewicht als der Reformirte, und sieht alle unio mystica mit Gott überhaupt als durch die unio mystica mit dem Gottmenschen vermittelt an. Auch ist sie ihm natürlich etwas ganz Anderes, viel Tieferes, als die allgemeine Gegenwart Gottes. Nach unserer Ansicht, oder vielmehr nach biblischer Ansicht, ist die unio mystica erstlich gewiß Folge, nicht schon Bedingung der Rechtfertigung, während wir den Reformirten nach Joh. 15. zugeben

müssen, daß sie schon Prinzip und Bedingung alles Fruchtbringens, somit auch der Wiedergeburt ist; vgl. dazu 1 Petr. 1, 23. Für abgeschlossen gleich mit der Rechtfertigung können wir sie andererseits nicht halten: wir müssen sie vielmehr im Wachsthum denken und gleichen Schritt haltend zugleich mit der Heiligung; s. Eph. 3, 17. vgl. mit dem Vorausgegangenen und 2 Petr. 1, 3—5. In ihrer Vollendung ist demnach die mystica unio ein so inniges Verhältniß Gottes und des Menschen, als es der Abstand zwischen dem Unendlichen und Endlichen irgend zuläßt (dieß die Verwahrung gegen mystische Ueberschwänglichkeit und pantheistische Caricatur). Es ist der Zustand des Menschen, worin er sich schon hier selig fühlt, und begründet andererseits auf Seiten Gottes diejenige Beziehung zum Endlichen, worin Gott sich selbst befriedigt weiß. Ein Neuerer nennt es ein zum freundlichen Zwiegespräch zwischen Gott und Mensch werdendes commercium, das besonders durch den kindlichen Ton des Gebets sich äußert, indem der Mensch nicht sowohl den Thron der Majestät als die milde Nähe der Liebe anschaut, nicht sowohl vor dem Allgenugsamen in tiefer Ehrfurcht hinfinkt, als sich mittheilend zu dem Barmherzigen in Liebe aufwallt. Zugleich ist dieß Verhältniß die Quelle aller göttlichen Kräfte im Menschen.¹⁾ Ob ein solches Verhältniß möglich sei bei der bleibenden sündlichen Beschaffenheit des Menschen, möchte man noch fragen. Der Lutheraner sagt ja: bei aufrichtiger Buße zufolge der Rechtfertigung. Sehen wir es aber in seiner Vollendung, die freilich dießseits immer nur relativ zu fassen ist, als Resultat der Heiligung, versteht sich, der zunehmenden, so müssen wir zwar auch so, eben weil die Heiligung nie

1) Wir möchten etwa drei Momente besonders hervorheben: a) eben jenes freundliche Zwiegespräch, Joh. 15, 14. 15.; b) das Gefühl des göttlichen Nahesehns, Joh. 14, 20., und Gewißheit der Gebetserbörung, B. 13. 14.; c) die Erfüllung mit aller Gottesfülle, Eph. 3, 19.

vollendet ist, auf die lutherische Anschauung recurriren; doch ist damit ein Schritt weiter gegangen, der seine vollkommene biblische Berechtigung hat.

Obwohl nun die *unio mystica* etwas Größeres ist, als die bloße Ausstattung mit den Gnadengaben des heil. Geistes, so ist dennoch auch in dieser Ausstattung zu erkennen, was die Gnade am und im Menschen wirken kann. Es ist hier jedoch nicht der Ort, eine Auseinandersetzung über die Gnadengaben der Urkirche, die bei der diesseitigen Vollendung der Kirche wiederkehren sollen, zu geben; aber wie weit jene Ausstattung gehen kann, zeigt das Beispiel der Korinther (1 Kor. 1, 5. 7.), nämlich so weit, daß man, eingerechnet die *mystica unio* selbst (vgl. B. 4. Schlußworte), keinen Mangel hat an irgend einer Gabe und daher nichts weiter begehrt als nur noch die Offenbarung Jesu Christi, oder die jenseitige Vollendung der Kirche im Ganzen und des Einzelnen.

Wir sind hiemit auf dem Höhepunkt der Gnadenwirkungen angelangt. Welch eine Entwicklung von den ersten Anfängen der Buße und des Glaubens an, — wenn das Gnadenwerk sich ungehindert (von Seiten des Menschen) entfalten kann. Da rufen wir wie Paulus Eph. 3, 20. 21. (vgl. 1, 15 ff.): „dem aber, der überschwänglich thun kann 2c.“

Viertes Stück: Der Gnadenstand.

§. 34. Vorbemerkung.

Im vorigen Stück von der Gnadenordnung waren nur die Gnadenwirkungen — als solche — der Gegenstand unserer Betrachtung. Was sich daraus für ein Verhältniß des Menschen zu Gott gestaltet, und wie davon sein Heil und seine Seligkeit abhängig ist, faßten wir noch nicht in's Auge. Nun aber — in unserem Lehrstück vom Gnadenstand — ist gerade dieß der Gegenstand unserer Betrachtung. Daß der Gnadenstand eines

Menschen zunächst davon abhängen muß, ob ein Mensch gerecht vor Gott erfunden werde, begreift sich per se, so gewiß Gott ein heiliger und gerechter Gott ist; ¹⁾ und Rechtfertigung des Sünders vor Gott ist daher das bedeutsame Wort, womit man mit der heil. Schrift allerwärts jenes Verhältniß des Menschen zu Gott, darin sein Gnadenstand liegt, auszudrücken pflegt. Die große Frage ist nur, worin die Rechtfertigung des sündigen Menschen vor Gott selbst zu suchen sei. Hierbei kommen nun die im vorigen Lehrstück dargestellten Gnadenwirkungen abermals in Betrachtung, aber in einer andern Beziehung. Die Frage ist nun, ob die Rechtfertigung eines Menschen eben in einer jener Wirkungen an sich, und in welcher derselben, oder ob in allen zusammen, oder endlich, ob sie über alle diese Wirkungen im Menschen hinaus liege, und diese selbst nur als Bedingungen der über sie hinaus liegenden Rechtfertigung zu fassen seien. Es könnte so doch auch der Fall sich ergeben, daß beziehungsweise, secundär, die eine oder die andere jener Wirkungen, wie z. B. auch die regeneratio und sanctificatio, ihren Beitrag gäbe zur Rechtfertigung. Die Masse der Menschheit in ihrer rationalistisch-pelagianischen Richtung geht freilich in der Regel gar nicht so tief ein auf die Frage nach der Rechtfertigung vor Gott, sondern begnügt sich mit dem Grundsatz: thue recht, scheue Niemand — ungefragt, ob es Jemand gibt, der allezeit recht thut, oder nicht (vgl. Ps. 14 u. 53, Röm. 3.). Bei dem Anerkenntniß des Menschen als eines armen Sünders gestaltet sich freilich die Frage sogleich ernster und tiefer; und selbst der Rationalismus und Pelagianismus, wenn er wissenschaftlich auftritt, begnügt sich nicht mit jenem oberflächlichen Rechtthun. Desunachtet gehen auch so die Meinungen weit auseinander, worüber wir uns geschichtlich-kritisch und sodann biblisch-positiv zu orientiren

1) kein guter Vater Eli, der fünfe gerade seyn läßt, wie ihn die blasirte vornehme Welt sammt dem ruchlosen Pöbel sich denkt.

haben. An die Frage, worin die Rechtfertigung selbst und der Gnadenstand bestehe, schließt sich aber gleich auch die andere an, woran ich das Factische von Beidem erkenne (Frage nach den Kennzeichen des Gnadenstands), — ferner, was ich vom Gnadenstand hier schon habe (Genuß des Gnadenstands), sowie endlich, was mich meines Gnadenstands für Zeit und Ewigkeit ganz gewiß mache (Gewißheit des Heils). Am Ausführlichsten haben wir uns über den ersten Punkt, die Rechtfertigung selbst, zu erklären, womit dann auch für den zweiten und dritten Manches erledigt seyn wird.

§. 35. Die verschiedenen Lehrsysteme über die Rechtfertigung (Justification).

Dieselben theilen sich im Allgemeinen in eine orthodoxe oder juristische, in eine mystische (katholische, auch osiandrische)¹⁾ und drittens in eine socinianisch-rationalistische oder wenigstens rationalisirende.

Nach der ersteren, orthodoxen Ansicht nimmt Gott den Sünder um seines Glaubens an Jesum willen für gerecht an, spricht ihn gerecht, da er es nicht ist, indem Er ihm die von ihm im Glauben ergriffene Gerechtigkeit Christi, oder auch, kürzer, die Gerechtigkeit Christi um des Glaubens an Christum willen zurechnet. Man nennt dieß die forensische oder juristische Rechtfertigungstheorie, eben weil dabei angenommen wird, die Rechtfertigung bestehe in einer Gerechtsprechung. Nach der zweiten mystischen Ansicht kann die wahre Rechtfertigung sich nur auf die eingegossene wesentliche Gerechtigkeit Christi, mindestens nur auf einen förmlichen Antheil des Glaubigen an Christo und Seiner Gerechtigkeit durch die unio mystica mit Ihm, die im Glauben statt findet, gründen. Nach der dritten rationalisirenden Ansicht sind es zwar

1) Sie hat ihren Namen von dem Reformator Osiander (in Nürnberg, später in Preußen),

nicht die guten Werke selbst, was uns rechtfertigt, — aber der Glaube rechtfertigt uns nur als Mutter und Bürgschaft guter Werke, als Trieb und Prinzip der Heiligung, als mystischer Tod des alten Menschen und Springquell eines neuen Lebens. Oder auch kürzer als eine sittliche, Gott wohlgefällige That, als eine Gehorsamsthat gegen das Wort und die Verheißungen Gottes. Endlich nach der eigentlichen rationalistischen (rationalistisch-pelagianischen) Ansicht ist es das sittliche Verhalten des Menschen überhaupt, worin die Gerechtigkeit des Menschen vor Gott besteht. Es mag dabei etwa noch der Unterschied stattfinden, daß man — mit noch etwas evangelischer Hineigung — die Liebe betont, worunter dann aber meist nur die Liebe zum Nebenmenschen verstanden wird, oder daß man mehr äußerlich und gesetzlich nur das Rechtthun oder gar ceremonielle Werke versteht. Endlich ist noch zu erwähnen, daß die Arminianer einen Mittelweg gingen und (vermittelft einer acceptilatio) unsere unvollkommenen Werke von Gott aus purer Gnade so angenommen werden ließen, als wären es vollkommene Werke.

Bei genauerer Ansicht aller dieser Rechtfertigungstheorien ist zweierlei merkwürdig. A. und einerseits, was man Sündenvergebung nennt, die Rehrseite der forensischen Rechtfertigung, wird von keiner jener Parteien ganz ignorirt und geleugnet, auch von denjenigen nicht, welche eine wesentliche Rechtfertigung (eine infusio justitiae) lehren, indem selbst von den Katholiken und Osiandristen (sofern diese wirklich dem alten Osiander folgen) die Sündenvergebung als das prius ihrer Rechtfertigung (als das, was dieser vorausgeht) betrachtet wird. Von den Katholiken bezeichnet Bellarmin die Sündenvergebung als die negative, die Rechtfertigung als die positive Seite derselben Sache, oder jene als die *conditio sine qua non* von dieser. Auch Osiander hat dießfalls eigentlich drei Begriffe: a) Vergabe der Sünden, unter welcher er freilich oft die objective Versöhnung zu verstehen scheint, b) die Mittheilung der wesentlichen Gerechtigkeit, c) das für gerecht

Halten und Erklären. Endlich läßt auch der Rationalist den Begriff der Sündenvergebung an sich zu, nur daß er ihn auf die Besserung gründet. Ferner lassen, mit Ausnahme der rationalistischen Socinianer und mehrerer modernen Theologen, alle Parteien, selbst die Katholiken, bei der eigentlichen Rechtfertigung die Werke aus dem Spiel, wenn immerhin die Katholiken von der Rechtfertigung das Vermögen ableiten, durch gute Werke Mehrung der Gnade und ewiges Leben zu verdienen. Nur diejenige (moderne) Ansicht von der Rechtfertigung (die freilich selbst ein Neander ausgesprochen hat), welche den Glauben deß wegen rechtfertigend seyn läßt, weil er die Bürgschaft guter Werke in sich trägt, bildet nächst der socinianischen, welche den an Christus Glaubenden und Seinen Geboten Gehorchenden aus Gottes Barmherzigkeit von Schuld und Strafe entbunden werden läßt, eine Ausnahme. Wenn dagegen ein Tholuck, Lipsius, Hofmann (von Erlangen) den Glauben für rechtfertigend ansehen, weil er die Gerechtigkeit bereits in sich enthält, dem Menschen eine neue Richtung gibt, oder wenn der modernste Theologe Ritschel den mystischen Tod, worin man (prinzipiell) der Sünde abstirbt, und die Belebung durch den h. Geist als unsre Rechtfertigung darstellt (so gewissermaßen die Eriæ'sche Ansicht in die Wissenschaft einführend), so bleibt auch hiebei eine Gerechtigkeit der Werke immer noch aus dem Spiel.¹⁾ Andererseits und B. kann auch die orthodoxe Ansicht eine Justification im Sinne von Gerechtmachung unmöglich leugnen. Schon die Apologie erklärt, justificirt werden bedeute in der Schrift sowohl gerecht gemacht oder wiedergeboren, als für gerecht angesehen und erklärt werden. Nur gilt auf orthodox-evangelischem Standpunkte bloß die

1) So auch in der noch mehr rationalistischen Modification dieser Ansicht, wonach die Rechtfertigung und Vergebung darin besteht, daß man in der Gemeinschaft mit Christo leidend durch Buße die Strafe seiner Sünden trägt.

letztere Justification, der ohnedies das prius zuerkannt wird, als die eigentliche und völlige Justification: ebenso sieht die orthodoxe Ansicht die Werke bloß als Begleiter und Früchte des Glaubens an, ohne daß dieselben als Bedingung der Justification irgendwie in Betracht kommen, da vielmehr nur der Glaube als Glaube an Christum und Zueignung Seines Verdienstes uns rechtfertigt, während z. B. nach katholischer Ansicht die *infusa justitia* selbst in Glaube, Hoffnung und Liebe, als der christlichen Tugendtrias, besteht, und eben der Glaube in der Form der Liebe (*formata fides*) allein der wahre und rechtfertigende Glaube ist. Immerhin liegen, auch jene Gegenseitigkeit von A. und B. mitgerechnet, bedeutende Differenzen vor, wovon die nächste die ist, daß den Protestanten, wenigstens lutherischer Seits, die Gerechtmachung oder Wiedergeburt eben nur durch die Gerechterklärung vermittelt ist, und daß auf letztere stets das Hauptgewicht fällt, sowie daß der Glaube nicht als Tugend, sondern, weil er Glaube ist und Christi Verdienst ergreift, rechtfertigt. An dem reformirten Lehrbegriff hebt man es (so Obrard) neuerdings hervor, daß er, wenn er gleich die Ansicht von der Gerechterklärung an sich mit dem lutherischen Lehrbegriff theile, doch dieselbe nur in Folge der *regeneratio* eintreten lasse. In der That ist hierüber selbst Luther schwankend, welcher z. B. in den Schmalkaldischen Artikeln die Verneuerung vor die Rechtfertigung oder mit dieser zusammen stellt. Da indeß derselbe die Liebe und die *gratia inhaerens* doch nie eingemischt haben will, so ist wohl bei der Voranstellung der Erneuerung vor die Rechtfertigung, oder bei der Zusammenstellung mit ihr nur dieß die lutherische Ansicht, daß die *conversio*, oder Buße und Glaube, welche ja allerdings Bedingung der Rechtfertigung sind, auch mit *regeneratio* (Verneuerung) bezeichnet werden. Die Reformirten scheinen allerdings unter der *regeneratio*, welche Bedingung der Rechtfertigung ist, die eigentliche *regeneratio*, als Einpflanzung in Christum, verstanden zu haben.

Jedenfalls ist dieß auch die alt-oständrische Ansicht. Dagegen läßt die Concordienformel (S. 695) die göttliche Einwohnung erst auf die Ertheilung der Glaubensgerechtigkeit folgen, wie auch schon Melanchthon die oständrische Ansicht nicht nur als antikirchlich, sondern auch dem Gewissen verderblich bezeichnet.

§. 36. Vorläufige Kritik der verschiedenen Systeme über die Rechtfertigung aus ihnen selbst.

Man nennt die zuvor entwickelten neueren Ansichten von der Rechtfertigung, namentlich die mystische, die wissenschaftliche Fortbildung des Rechtfertigungsbegriffs der Orthodoxie und selbst der Reformatoren, oder — bescheidener — einen lebendigeren Begriff von Rechtfertigung, und meint wohl gar, damit die Vermittlung zwischen Katholicismus und Protestantismus, zwischen Paulus und Jakobus herzustellen. Was nun den Ruhm wissenschaftlicher Fortbildung betrifft, so verdient in der That weder die rationalisirende noch die mystische Rechtfertigungstheorie diesen Titel. Es gibt ja überhaupt nichts Neues unter der Sonne: und in unsrem Fall sind auf dem rationalistischen Wege die Socinianer, auf dem mystischen aber ist der alte Osiander sammt der römischen Kirche selbst der ganzen neueren protestantischen Fortbildung dieses Dogma's vorausgegangen. Einen lebendigen, vollen Rechtfertigungsbegriff könnte man sich allenfalls schon gefallen lassen. Aber, wenn wir nach Gottes Gnadenordnung gerade auf dürr'em Wege, auf dem Wege des Todes, d. h. mit Zurücklassung aller eignen Gerechtigkeit, alles dessen, was wir in uns haben, durch pures Vertrauen auf eine Gerechtigkeit außer uns gerechtfertigt werden sollen, so müssen wir auch auf den lebendigen Rechtfertigungsbegriff verzichten und in den todten, mageren uns schicken. Niemals haben wir auch eingesehen, warum die Theologie eine so erbitterte Feindin des jus (wie in der Versöhnungs-, so in der Rechtferti-

gungs-Lehre) seyn, warum sie die chemischen Prozesse des Mediziners vorziehen soll. Noch dazu ist's mit dem Vorwurf juristischen Rechtfertigungsbegriffs, den man der älteren Lehre macht, in sofern ein gänzlicher Mißverstand, als ja eben das Recht hier schweigen muß und die pure Gnade eintritt, die dem Sünder eine Gerechtigkeit, welche er nicht hat, zuerkennt. Das Juristische, Forensische ist also nur in sofern da, als Gott den Menschen, der nicht gerecht ist, für gerecht nimmt, spricht. Daß aber diesen Begriff am Ende alle Rechtfertigungstheorien haben, ist schon im vorigen Paragraph erörtert.

Gewiß, mögen wir als das, was uns rechtfertigt, arminianisch unsre obwohl unvollkommenen Werke, die Gott für vollkommen annimmt, bestimmen, oder mit den modernen Theologen den sittlichen Gehalt des Glaubens oder den mystischen Tod, der darin vorgeht, oder die eingegossene Gerechtigkeit — in allen diesen Fällen muß man ja doch, da der Mensch in Praxi doch mit dem allem nicht wirklich gerecht ist, den I. Gott von der (concreten) Wirklichkeit des Menschen absehen lassen, und zugestehen, daß Gott ihn deßunachtet, obschon er nicht gerecht ist, für gerecht nimmt. Auch selbst der Rationalist, der auf Besserung des Lebens hin dem Menschen Sündenvergebung zu Theil werden läßt, läßt ihm diese für's Vergangene zu Theil werden, also bei mangelnder Gerechtigkeit in der Vergangenheit.

Nur in zwei Bestimmungen ist ein Unterschied, erstens in der Beantwortung der Frage, aus was Grund Gott den Menschen doch für gerecht nimmt, da er es nicht ist, und zweitens in der Betonung der einen oder andern, der forensischen oder wesentlichen und wirklichen Gerechtigkeit. Auf orthodox protestantischem Standpunkt läßt man den Menschen nur um des Glaubens als solchen willen gerechtfertigt werden, und betont man diese Rechtfertigung als das über unser Loos in erster¹⁾ Instanz Ent-

1) und gewissermaßen auch letzter.

scheidende. Bei den andern Standpunkten schiebt man allerlei Mittelglieder ein, den sittlichen Gehalt des Glaubens, die eingegossene Gerechtigkeit, die mystische Union, den mystischen Tod, die Lebensgerechtigkeit, die Besserung, — und die forensische Rechtfertigung ist so nicht Hauptsache, nicht das Entscheidende, sondern nur Einleitung zur andern Rechtfertigung als der allein wahren. Was nun dießfalls das Richtige sei, ist eben die Frage und muß natürlich vor Allem biblisch bestimmt werden: was aber biblisch richtig ist, muß es auch vor der Vernunft fern.

§. 37. Biblische Entscheidung, ob Rechtfertigung als Gerechtmachung oder als Gerechterklärung (forensisch) zu denken ist.

Wenn gleich auch die Schrift die Lebensgerechtigkeit vom glaubigen Christen auf's Entschiedenste fordert, und ihm hiezu auch die Gabe des heiligen Geistes und das neue Leben aus Christo verliehen seyn läßt, obwohl wir in der That auch Antheil bekommen an der wesentlichen Gerechtigkeit Christi, so hat doch die Schrift zunächst einen andern Begriff von der Rechtfertigung als den, der in Lebensgerechtigkeit oder wesentlicher Gerechtigkeit Christi oder sittlichem Gehalt des Glaubens oder deß etwas bestände; und zum Mindesten den Eintritt des Menschen in den Gnadenstand läßt sie durch eine bloße Gerechterklärung, die unsererseits durch den Glauben als solchen bedingt ist, vor sich gehen. Es ist jedenfalls mehrfach von einer Gabe der Gerechtigkeit die Rede, von einer geschenkten Gerechtigkeit, als durch welche wir zunächst gerecht werden. So Röm. 3, 24. 4, 4. 5, 15. 17. Daher heißt sie auch eine Gerechtigkeit Gottes, so Röm. 1, 17. (wörtl.), 10, 3. Phil. 3, 9. Ferner gehört hieher die Stelle, die uns sagt, daß wir unsere Gerechtigkeit nicht erst zu holen brauchen, eben weil sie uns geschenkt wird, nahe ist im Herzen und im Munde (Röm. 10, 6—8.). Endlich ist hieher zu rechnen 1 Kor. 1, 30.: Christus ist uns gemacht zur Gerechtigkeit. Dieß Alles bildet jedenfalls einen Gegensatz gegen alle Gerech-

tigkeit, die wir selbst wirken, es ist damit im Gegensatz gegen alle Gerechtigkeit aus den Werken und des Lebens gesagt, daß wir unsere Gerechtigkeit zunächst als ein Geschenk der Gnade Gottes anzusehen haben, was, wie gesagt, besonders Röm. 4 u. 5 betont wird. Hierin müssen gegenüber von aller Gerechtigkeit aus den Werken jedenfalls auch diejenigen mit der orthodoxen Ansicht zusammenstimmen, welche als die geschenkte Gerechtigkeit eben die eingegossene betrachten. Es sind durch das Angeführte jedenfalls auch alle diejenigen Ansichten von der Rechtfertigung aus dem Glauben ausgeschlossen, welche diesen um seines sittlichen Gehalts willen (etwa auch als Vertrauen) rechtfertigend seyn lassen. Auch in diesem Fall hätten wir ja unsere Gerechtigkeit. Diese soll aber geschenkt seyn: wir sollen sie als Gabe empfangen. Soweit wäre jedenfalls die ostiandrisch-katholische Ansicht im Recht gegen jede solche Ansicht von der Rechtfertigung aus dem Glauben, welche diesen als eine Tugend uns rechtfertigen ließe. Ferner aber ist die uns geschenkte Gerechtigkeit biblisch eine durch Zurechnung uns geschenkte, d. h. sie besteht darin, daß uns Gott für gerecht ansieht, nimmt, hält, erklärt, spricht, darstellt, während wir es in Wirklichkeit nicht sind. Und es ist diese Rechtfertigung nur durch den Glauben als solchen bedingt. In dieser Hinsicht kann für's Erste nicht bestritten werden, daß in vielen Fällen gar kein anderer Begriff des betreffenden Worts möglich ist als der: für gerecht anerkennen, von Schuld freisprechen, daß also dieser Begriff überhaupt möglich ist. So wird der Begriff des Gerechtfertigtseyns auf Gott selbst angewendet Ps. 51, 6. Röm. 3, 4. vgl. Luk. 7, 24. Matth. 11, 19. 1 Tim. 3, 16. Was den Menschen betrifft, so siehe Matth. 12, 37. Luk. 10, 29. 16, 15. 18, 14. 1 Kor. 4, 4. Röm. 2, 13. (auch Röm. 6, 7. können wir ein Lossprechen von der Sündenschuld, feinenfalls ein Gerechtmachen verstehen), 8, 33. (Gegensatz von beschuldigen) vgl. 30.

Nun ist freilich Gott auch immer gerecht, wenn Er

dafür anerkannt wird oder anzuerkennen ist, und auch in manchen der obigen Fälle beim Menschen ist entweder eine wirkliche Gerechtigkeit vorausgesetzt, in Folge welcher der Mensch als gerecht anerkannt werden kann, oder ist's gerade als ein Selbstbetrug hingestellt, daß man bei aller mangelnden eigenen Gerechtigkeit sich selbst rechtfertigt. Es würde sich aber, wenn der protestantisch-orthodoxe Begriff von der Rechtfertigung der richtige seyn sollte, gerade um einen solchen Begriff der Rechtfertigung handeln, wobei der Mensch von Gott als gerecht anerkannt und erklärt würde, auch wenn Er es nicht ist — und zwar zufolge seines Glaubens als solchen. Daß auch in der That wenigstens der erste Eintritt des Menschen in den Gnadenstand von einer Rechtfertigung dieser Art abhängt, dürfte aus folgenden Stellen erhellen.

§. 38. Fortsetzung.

Röm. 3, 24. heißt es nicht: wir werden umsonst gerecht — durch eine eingegossene wesentliche Gerechtigkeit, sondern: „durch die Erlösung in Christo Jesu.“ Bei diesem „in“ hat man auch nicht gleich nothwendig, an die unio mystica mit Christo zu denken, als wären nur diejenigen durch die Erlösung Christi gerechtfertigt, die in Christum Jesum schon eingepflanzt sind; sondern der Sinn kann füglich auch seyn, daß die Erlösung, durch welche wir gerecht werden, durch Christum Jesum geschehen ist. Christus ist nach B. 25. unser Sühnopfer durch den Glauben an Sein Blut. Aus diesem Glauben werden wir nach B. 26. gerecht, nicht aus einer eingegossenen Gerechtigkeit. Der Glaube, und zwar der Glaube an den, der die Gottlosen gerecht macht, nicht aber eine eingegossene Gerechtigkeit, wird uns nach Röm. 4, 3. 5. ¹⁾ zur Gerechtigkeit gerechnet. Wenn über-

1) B. 4. wollen wir nicht anführen, weil ja freilich auch die eingegossene Gerechtigkeit eine geschenkte ist, folglich einen Gegensatz von Verdienst bildet.

haupt nach B. 6—8. eine solche Rechtfertigung verstanden ist, von welcher die Sündenvergebung die Rehrseite ist, so kann unter jener keine eingegossene Gerechtigkeit gemeint seyn. Ferner sind David und Abraham, die Kap. 4 als Muster des rechtfertigenden Glaubens angeführt werden, doch nicht durch eine eingegossene Gerechtigkeit gerecht geworden, sondern nur durch den Kap. 4 von ihnen gerühmten Glauben, s. B. 17—22. Dieser Glaube war allerdings auch etwas Sittliches, s. bes. B. 20. u. 21., doch auf keinen Fall eine eingegossene Gerechtigkeit; aber auch nicht als sittliche Qualität zunächst rechtfertigte er, obwohl dieser sittliche Gehalt eine *conditio sine qua non* seiner rechtfertigenden Kraft war, sondern deswegen, weil er, bei jener sittlichen Beschaffenheit, die Verheißungen Gottes (B. 20. 16.) ergriff und festhielt, deren Object in letzter Instanz Christus war. Indem Abraham an die Verheißung glaubte, glaubte er jedenfalls auch an deren höchsten Gegenstand, Christum: und es war so sein Glaube an Christum, was ihn rechtfertigte. Ob Abraham sich dieses Objects mehr oder minder klar bewußt war, kommt hier nicht in Betracht, da es sich hier rein um die göttliche Anschauung von der Sache, d. h. von dem Glauben Abrahams und seinem Object, handelt. Wer aber dennoch das Object betonen und die Klarheit hierüber zum rechtfertigenden Glauben rechnen zu müssen meint, den verweisen wir auf Joh. 8, 56. Wenn dann Röm. 4, 24. als Gegenstand des rechtfertigenden Glaubens, statt wie Röm. 3, 25. das Blut Christi, dessen Auferweckung genannt ist, so kommt diese, wie 4, 25. zeigt, nur als Bestätigung der versöhnenden Kraft des Todes Christi, secundär in Betracht (so auch 10, 9.), und sie ist hier statt des Primären (des Todes Jesu) nur um des Parallelismus mit B. 17. willen angeführt: das eigentliche, primäre Object des rechtfertigenden Glaubens bleibt doch der Tod Christi. — Von einer Rechtfertigung durchs Blut Christi, nicht durch eine eingegossene Gerechtigkeit, ist ferner wieder 5, 9. die Rede, wenigstens eben, sofern

es sich — siehe B. 1. u. 2. — um den ersten Eintritt in den Gnadenstand handelt. Diese Rechtfertigung durchs Blut Christi läßt sich auch wieder nicht so erklären, daß uns das verklärte Blut Christi wesentlich mitgetheilt würde und wir dadurch erst gerecht würden. Daß dieses verklärte Blut Christi uns wirklich mitgetheilt wird und uns auch eine Heiligungskraft werden soll und wird im Sacrament des h. Abendmahls, bestreiten wir natürlich nicht. Die Frage ist immer nur die, welche Rechtfertigung beim ersten Eintritt in den Gnadenstand stattfindet. Und diese läuft nach 5, 10. 11. der subjectiven Versöhnung parallel. Von einer Gabe der Gerechtigkeit zum Leben ist Röm. 5, 17. 18. die Rede, vgl. 21.; wenn nun anders unter diesem Leben nicht bloß das künftige von der Auferstehung ab, sondern auch das diesseitige geistliche Leben, welches mit der Neugeburt beginnt, gemeint ist (was kaum bezweifelt werden kann), so geht also dem neuen Leben die Rechtfertigung voraus, jenes hängt von dieser ab: diese muß zuvor da seyn, und diese bildet (B. 16. 18.) nicht den Gegensatz gegen die Sünden knechtschaft (in welchem Fall wir die Lebensgerechtigkeit darunter zu verstehen hätten), sondern gegen die Sündenschuld, Verdammniß, und bedeutet also Losprechung von Schuld und Verdammniß oder eine Gerechterklärung (B. 15. u. 17. ist Gegensatz Tod und Leben einschließlich des Sündentodes und geistlichen Lebens). Um aus Veranlassung dieses Kapitels gleich B. 19. zu erörtern, so ist der Ausdruck, der hier von der Rechtfertigung gebraucht wird: als gerecht hingestellt werden. Nun hat man sich schon öfters auf die Parallele mit dem ersten Adam berufen, um zu beweisen, daß das Wort hier Gerechtmachen bedeuten müsse. Aber es folgt eher das Gegentheil. Denn durch den Ungehorsam des Einen sind Viele, das ganze Geschlecht, als Sünder hingestellt worden, ohne daß (s. B. 14.) diese Vielen ebenso gesündigt hätten wie der Eine: da doch von diesem Einen die Sünde zu Allen hindurchgedrungen ist, so sind sie auch als Sünder hinge-

stellt, aber ohne daß sie es so sind wie der Eine. Gleichweise sind wir auch durch den Gehorsam des Einen als gerecht hingestellt, ohne schon wirklich so gerecht zu seyn, wie Er es war.

Da die Röm. 10 als uns so nah gepriesene neutestamentliche Gerechtigkeit auf den Glauben an's Wort gegründet ist (B. 10.), so kann jedenfalls auch hier keine eingegossene Gerechtigkeit, ebenso wenig aber kann gemeint seyn, daß der Glaube als sittliche Qualität rechtfertige. 1 Kor. 1, 30. läßt es die Eintheilung wiederum nicht zu, in dem Gliede: Er ist uns von Gott gemacht zur Gerechtigkeit — wesentliche Gerechtigkeit zu verstehen, denn im dritten Glied kann nicht zunächst die actuelle Heiligung — das gäbe keinen Sinn — sondern es muß die Kraft zur Heiligung gemeint seyn. Dieß wäre nun ja eben Christi wesentliche Gerechtigkeit. Eben daraus aber folgt, daß in dem vorausgehenden Glied nicht auch diese schon, sondern eine andere, folglich eine zugerechnete, verstanden seyn muß. Hiemit ist auch einiges Licht über 2 Kor. 5, 21. verbreitet. Veruft man sich dagegen auf 1 Kor. 6, 11. weil hier die Rechtfertigung nach der Heiligung stehe, also von dieser abhängе, so kann hier offenbar die Stellung nichts entscheiden. Oder wollte man sich auf Tit. 3, 7. berufen, als folge auch hier das Gerechtfeyn auf die Wiedergeburt und Erneuerung, so kann, bei einer richtigen Construction des Satzes nach dem Griechischen, hier eben so wohl eine Rechtfertigung, welche der Wiedergeburt vorausgeht, verstanden werden. Eben so wenig beweisen gegen unsere Ansicht von der Rechtfertigung die Ausführungen im Römerbrief von Kap. 6—8. Denn, daß auf die Rechtfertigung die Heiligung, von welcher nun Kap. 6—8 die Rede ist, folgen soll und folgt, ist natürlich nicht zu bestreiten. Röm. 6, 1. aber hätte gar keinen Sinn, wenn unter der Gnade etwas Anderes als die forensische Rechtfertigung gemeint wäre. Röm. 8, 1 ff. bespricht nicht den ersten Eintritt in den Stand der Gnade, um was sich's zunächst handelt, son-

dern das Bleiben darin, das allerdings auch, wie wir sehen werden, von einem Wandel im Geist bedingt ist.

Nach dem Bisherigen ist die orthodox-forensische Ansicht von der Rechtfertigung auf biblischem Standpunkt entschieden im Rechte gegenüber den beiden Rechtfertigungstheorien, welche die Rechtfertigung entweder in einer mitgetheilten wesentlichen Gerechtigkeit oder in der sittlichen Qualität des Glaubens finden. Der Glaube rechtfertigt uns nicht immanent, sondern transcendent. Wo nicht, so wäre er selbst unser Heiland. Er ist aber nur die Hand, die den Heiland ergreift.

§. 39. Die Rechtfertigung — ob in Christo oder durch Zurechnung.
Die Frage.

Es fragt sich nun noch, ob nicht die Rechtfertigung in Verbindung zu bringen sei mit einem lebendigeren Begriff des Glaubens, nämlich als der Einverleibung in Christum, wie auch mit der dießfälligen Bedeutung der beiden Sakramente (Taufe und Abendmahl), und ob nicht damit auch das Bedenken zu heben sei, das die Vernunft gegen die orthodoxe Ansicht hat. Dieses besteht hauptsächlich darin, daß man sagt, Gott könne Niemanden für gerecht ansehen und erklären, der es nicht wirklich sei. Wir haben nun zwar schon oben erörtert, daß am Ende alle Rechtfertigungstheorien eine Vorstellung der Art in sich schließen, gegen welche dieß Bedenken erhoben werden könnte. Denn z. B. die Mittheilung der wesentlichen Gerechtigkeit schließt ja doch noch nicht gleich die aktuelle Heiligung in sich: ist diese aber noch nicht vorhanden, so kann uns auch Gott nicht rechtfertigen, außer Er nehme die unvollendete Heiligung um des mitgetheilten Heiligungsprinzips willen für die vollendete. Damit ist in der Hauptsache gegenüber von der orthodoxen Ansicht um so weniger etwas geändert, als ja dieselbe Ansicht, nach welcher die wesentliche Gerechtigkeit uns mitgetheilt wird, den orthodoxen Begriff nebenher mit aufnimmt, und nur

im Motiv der Rechtfertigung und in der Betonung der einen oder andern Art eine Differenz besteht. Oder faßt man die sittliche Qualität des Glaubens in's Auge, so bin ich mit dieser und deren jeweiligen Erweisungen ebenfalls noch kein so vollkommener Mensch, wie wir z. B. nach 1 Theff. 5, 23. seyn sollen. Es muß also auch hier der Mensch bei seiner Unvollkommenheit für vollkommen genommen werden, und die Differenz liegt abermals nur im Motiv. Aber ob nicht allen diesen Rechtfertigungstheorien und auch den orthodoxen aufzuhelfen, und namentlich der Vorwurf der Unwahrheit, der bei der Rechtfertigung nach orthodoxem Begriff angeblich auf Gott fiele — abgewendet werden könnte durch den obgenannten lebendigeren Begriff des Glaubens, dieß wäre die Frage. Werden wir nämlich durch den Glauben Christo einverleibt, wenigstens unter sakramentlicher Mitwirkung, so wäre, scheint es, jene Unwahrheit aufgehoben: Gott könnte und würde uns in Christo für gerecht ansehen.

§. 40. Die Untersuchung.

Die Pointe der fraglichen Einen Ansicht beruht darauf, daß der Rechtfertigung die Einverleibung in Christum¹⁾ vorausgesetzt und jene von dieser abhängig gemacht wird.²⁾ Sie wird wohl immer auch die andere, von einer wesentlichen Gerechtmachung, in sich schließen.³⁾ Doch ließe sich auch der andere Fall denken. Es sei das Eine oder Andere, so möchte scheinen, mehrere biblische Stellen lassen sich gar nicht anders, als im Sinn dieser Ansicht deuten, wie z. B. Röm. 8, 1. 10. Eph. 1, 6. vgl. Röm. 3, 24.

1) Was man auch sonst *unio mystica* heißt.

2) Und wir haben schon oben angeführt, daß hauptsächlich die reformirte Anschauung hiemit übereinstimmt.

3) Ebrard denkt sich durch den Glauben die Einverleibung in Christum, durch diese die Wiedergeburt und durch diese wieder die Rechtfertigung vermittelt.

Phil. 3, 9. 2 Kor. 5, 21., endlich und am meisten Kol. 1, 27. vgl. Apostelg. 4, 12. Was Röm. 8, 1. betrifft, so haben wir uns schon oben erklärt, daß diese Stelle nicht von der ersten Versetzung in den Gnadenstand, auf welche sich der forensische Begriff von der Rechtfertigung zunächst bezieht, sondern vom Seyn und Bleiben im Gnadenstand redet, und daß hiezu allerdings auch das Seyn in Christo gehört, ohne daß aber für die erste Versetzung in den Gnadenstand etwas aus dieser Stelle folgt. Erwartet man auch hierüber etwas, so sehe man auf 7, 25. Anfangsworte zurück, eine Stelle, deren Sinn und Bedeutung man süglich unterscheiden kann von der 8, 1., wenn gleich natürlich das Seyn im Gnadenstand sich an die Versetzung in denselben anschließt. Diesen Anschluß würde dann eben Röm. 8, 1. mit den Uebergangspartikeln „also nun, d. h. jetzt“ (so wörtl.) bezeichnen. Auch B. 10. ist allerdings von einer wesentlichen Gerechtigkeit, die der Christ in Christo bekommt, die Rede, aber eben im Zusammenhang mit der Heiligung, die auf die Rechtfertigung aus dem Glauben folgt. Eph. 1, 6. heißt wörtlich: „zu Lob Seiner herrlichen Gnade, womit Er uns begnadigt hat im Geliebten.“ Nun ist entweder die objective oder subjective Gnade zu verstehen. In jenem Fall fällt der Begriff einer Einverleibung in Christum von selbst weg, und ist Christus nur als Mittler aller Gnade (vgl. oben Röm. 3, 24.) bezeichnet;¹⁾ im andern Fall gehört zur vollständigen subjectiven Gnade allerdings auch das Seyn in Christo, aber über den Eintritt in den Stand der Gnade ist damit nichts erklärt. Bei Phil. 3, 9. wird in der That eine gründliche Exegese ein anderes Resultat, als das der erste Augenschein gibt, gewinnen, nämlich daß das „in Christo erfunden werden“ nicht als Bedingung der Rechtfertigung, sondern als Folge der Glaubensgerechtigkeit aufgeführt ist. Zunächst läßt die Construction B. 9. vollkommen diese Deutung zu — die Deutung:

1) Was auch bei der lutherischen Uebersetzung festzuhalten wäre,
Glaubenslehre II. 2.

auf daß ich Christum gewinne und in Ihm erfunden werde (wörtlich: als ein solcher, der 2c. d. h.), vermöge dessen, daß ich nicht habe meine Gerechtigkeit 2c. Diese Deutung ist aber auch durch den ganzen Zusammenhang erfordert. Denn B. 10. wird als Absicht und Erfolg des in Christo Erfundenwerdens nicht die Rechtfertigung, sondern die erfahrungsmäßige Erkenntniß Christi, d. h. die Erfahrung Seiner Kraft, besonders der Kraft Seines Todes in der Verähnlichung mit diesem, und sodann Seiner Auferstehung genannt. Zu diesem Zwecke müssen wir nun allerdings in Christo seyn. Aber derselbe Zusammenhang fordert dann, und die Construction des Satzes B. 9. fordert es nun mit, daß wir die Rechtfertigung als vorausgehende Bedingung von diesem allem, der Erfahrung der Kraft des Todes und der Auferstehung Christi in der bemerkten Weise fassen. Auch bei einer andern scheinbaren Stelle, 2 Kor. 5, 21. vgl. Röm. 8, 10., leitet wiederum der ganze Zusammenhang der Worte auf ein anderes Resultat, entsprechend der vorigen Stelle. Denn im Zusammenhang hat der Apostel erklärt, wie ihn und Andere die Liebe Christi dränge, Ihm ganz zu leben. Das Alles, fügt er bei, habe seinen Ausgangspunkt von Gott, der uns mit sich selbst versöhnet, — weshalb man auch Jedem zuerst zurufen müsse: laß dich versöhnen mit Gott, B. 21., kraft der objectiven Versöhnung, in welcher Gott den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht hat, — auf daß wir (dieß fügt der Apostel an, und damit schließt er, um zum Anfang — zu unserer Verpflichtung, Gott, Christo und der Gerechtigkeit zu leben — zurückzuführen) würden in Ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Wir verstehen dieß allerdings von einer wesentlichen Gerechtigkeit, die wir in Christo haben, und aus der sich die volle Gerechtigkeit des Sinnes und Wandels entwickelt. Aber diese hat zur Voraussetzung die Versöhnung und Rechtfertigung, und die Stelle will im Wesentlichen nichts Anderes sagen als 1 Petr. 2, 24. vgl. Kol. 1, 22. Endlich Kol. 1, 27., die

scheinbarste Stelle, weil hier der Christus in uns die Hoffnung unserer Herrlichkeit genannt wird, bringt es uns allerdings zum erfreulichsten Bewußtseyn, daß mit dem Christus in uns auch die Hoffnung unserer künftigen Herrlichkeit gegeben ist. Dieß hat aber offenbar nur den Sinn von Kol. 3, 3. 4. und schließt die Rechtfertigung aus dem Glauben als das prius nicht aus. Und so zeigt auch Apostelg. 4, 12. in seiner Doppeltheiligkeit nur, wie Beides, in Christo seyn und an Seinen Namen glauben, verbunden ist, so jedoch, daß jenes sich auf dieß gründet.

Es ist aus der von Röm. 8, 1. 10. Phil. 3, 9. und 2 Kor. 5, 21. gegebenen Erklärung schon ersichtlich, daß wir weder den biblischen Begriff einer Einverleibung in Christum, noch den einer Mittheilung wesentlicher Gerechtigkeit an die Christo Einverleibten überhaupt leugnen. (Auch geben wir natürlich (vgl. 1 Tim. 1, 14.) zu, daß der Glaube zur Gemeinschaft mit Christo führt). Aber von derjenigen Rechtfertigung, mittelst welcher wir in den Gnadenstand versetzt werden, halten wir, gemäß unseren bisherigen biblischen Erörterungen, Beides noch fern. Wir sagen (im Sinn der lutherischen Anschauung), daß der Glaube nur der geöffnete Mund ist, um Christum zu empfangen, daß er aber zuvörderst die Rechtfertigung empfangt und dann erst Christum wesentlich, und sehen das Empfangen Christi und Seines Wesens nicht als Voraussetzung, sondern als Folge der Rechtfertigung an, welche den Gnadenstand zunächst begründet.¹⁾ Diese selbst be-

1) Die Beziehung der sakramentlichen Gergänge ändert hieran nichts. Man möchte etwa sich darauf berufen wollen, daß die Taufe nach biblischem Begriff eine Einverleibung in Christum sei, zugleich aber (s. Apostelg. 2, 38.) empfangen werde zur Vergebung der Sünden — und könnte also eben diese sammt der Rechtfertigung von jener abhängig machen wollen. Aber ob dieß richtig wäre, ist eben die Frage. Vielmehr zeigt gerade Apostelg. 2, 38., daß die Vergebung der Sünden das Nächste ist, wozu uns die Taufe kraft der damit verbundenen innerlichen Reinigung durch's Blut Christi dient, und die Einverleibung in Christum sammt der neuen Geburt

steht in nichts Anderem, als in einer Gerechtmachung und Gerechterklärung dessen, der wirklich an Jesum glaubt, um Christi willen, womit allerdings auch die Aufnahme in den Gnadenstand, und namentlich in die Lebensgemeinschaft Christi (Kol. 1, 27.), verbunden ist (vgl. Röm. 4, 7—9. 5, 1 ff.), ohne daß aber Letzteres die Bedingung der Rechtfertigung ist.¹⁾

S. 41. Fortsetzung.

Wenn auch nicht in Christo, so doch um Christi willen durch den Glauben an Ihn (dieß die Bedingung unsererseits) werden wir also bei der ersten Aufnahme in den Gnadenstand gerechtfertigt. Werden wir aber um Christi willen für gerecht angenommen, so kann man dießfüglich auch so ausdrücken: Christi Gerechtigkeit wird uns zugerechnet, wenn gleich der Ausdruck in der Bibel selbst nicht vorkommt. Der vorkommende, daß der Glaube uns zur Gerechtigkeit gerechnet werde, Röm. 4, 5., ist nur eine Abkürzung für den andern, unter Berücksichtigung der Bedingung unsererseits. Dieß ist nun allerdings kein so voller, es ist ein magerer Begriff des rechtfertigenden Glaubens und der Rechtfertigung selbst. Aber erstens ist es, so lange es sich um die erste Aufnahme in den Gnadenstand handelt, der biblische, und zweitens ist es ganz natürlich, daß ein armer Sünder nicht gleich in die Fülle göttlicher Realitäten, also auch nicht gleich in die Fülle göttlicher Gerechtigkeit hinein versetzt werden kann (vgl. nochmals den sehr vollen Ausdruck 2 Kor. 5, 21.: „auf daß wir würden in Ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“), sondern daß der Mensch erst durch ein engeres Thor und auf magerere Weise zur Gerechtigkeit gelangen

das Secundäre. Beim Abendmahl geht obnedieß die Absolution den übrigen Akten der Gnade, die es mit sich führt, voraus.

1) Hierin dürfte selbst Schmid in seiner biblischen Theologie zu berichtigen seyn.

muß, daß — mit Einem Wort — der realen Gerechtmachung eine ideelle Rechtfertigung vorausgeht, wobei sich Gott begnügt, den Menschen um Christi willen für gerecht anzunehmen, da er es doch nicht ist, und ebenso der Mensch sich begnügen muß, einstweilen in der Idee Gottes — um Christi willen — gerecht zu seyn. Ob das freilich für die göttliche Idee (Vorstellung) möglich ist, fragt die Vernunft. Es wäre unmöglich, wenn Gott schlechterdings und ohne Mittelglied den Menschen bei aller Ungerechtigkeit für gerecht ansähe: die Heiligkeit und Gerechtigkeit würde das nicht gestatten, wenn Gott auch nach Seiner Liebe geneigt seyn sollte. Allein bei jenen zwei vorliegenden Mittelgliedern: um Christi willen und durch den Glauben an Ihn¹⁾ — kann sich auch die Vernunft beruhigen. Der Glaube trägt die Gerechtigkeit Christi auf uns über (wie Röm. 5, 12 ff. im Gegensatz gegen den Uebergang der Sünde und des Todes vom ersten Adam auf uns ausgeführt ist), so daß uns Gott um Christi willen und so gewissermaßen auch in Christo für gerecht ansehen kann. Eben in dieser Beziehung insbesondere ist auch der Ausdruck giltig, daß der Glaube uns rechtfertigt (vgl. auch Apostelg. 13, 38. 39.), zur Gerechtigkeit gerechnet wird, oder (Gal. 3, 11.) daß wir aus dem Glauben gerecht werden. Auch das Verhältniß der Menschheit zum ersten Adam finden wir ja laut Röm. 5, 12 ff. und unserer hievon im 1. Bändchen der Dogmatik gegebenen Auslegung so gestaltet, daß eine

1) Der Glaube allein wäre bei allem sittlichen Charakter, den er an sich trägt (s. oben u. hernach), nicht die hinreichende Mittelursache der Rechtfertigung, wenn er nicht zugleich (vgl. den eigenthümlichen Ausdruck 1 Tim. 1, 16. und an andern Stellen: auf Jesum hin glauben) ein Ergreifen der Gerechtigkeit Christi wäre, oder (Röm. 3, 24. 25.) auf die objective Versöhnung sich gründete. Andererseits ist er, dieß eingerechnet, völlig zureichend zur Rechtfertigung. Von Seite derjenigen, welche keine objective Versöhnung kennen, ist es freilich nur consequent, dem Glauben nicht transcendenter, sondern immanenter Weise (um seiner sittlichen Beschaffenheit willen) rechtfertigende Kraft zuzuschreiben.

Schuld und eine wirkliche Sündensnechtschaft vom ersten Adam auf uns übergang. Umgekehrt geht vom zweiten Adam zunächst eine Lossprechung von Schuld und Verdammniß, somit eine Gerechterklärung, und hernach erst eine Versetzung in's Element der Gerechtigkeit selbst — auf uns über. Wir hören hier die weitere Einwendung, daß sich Beides, wenn es auch an sich unterscheidbar sei, in Wirklichkeit nicht trennen lasse, die Gerechterklärung und die Gerechtmachung. Und freilich ist, wo das Eine, auch das Andere. Wenigstens will der Herr selbst zum Einen auch das Andere fügen. Aber wir haben ja schon in der Lehre von der Gnadenordnung darauf hingewiesen, daß es doch Niemand einfallen kann, das ganze innere Leben und überhaupt das neue Verhältniß des Menschen, das die Gnade schafft, auf Einen Schlag hergestellt sich zu denken. Das ist jedenfalls wider alle Erfahrung. So gut als Gott einst bei der Schöpfung, was Er auf Einen Schlag hätte herstellen können, in sechs Tagen schuf, eben so gut ist auch die Herstellung des neuen Verhältnisses des Menschen factisch etwas Allmähliges: und mag daher auch die Zeitdistanz zwischen der Gerechterklärung und Gerechtmachung eines Menschen auf ein Minimum sich reduciren, und selbst in Einem Sakrament sich Beides verbinden, so ist doch eine Priorität der erstern gar wohl denkbar, und muß Gott nothwendiger Weise den Menschen erst um Christi willen sich angenehm seyn lassen durch Buße und Glauben, ehe Er ihm die Fülle Seiner Gnade schenkt. (Vgl. hier auch den Hochzeitstisch und das zuvor nöthige hochzeitliche Kleid, oder das Mahl, das der verlorne Sohn nach seiner Wiederannahme erhält, und die vorausgehende Annahme selbst, und das neue Kleid nebst Ring, das er empfängt.)

§. 42. Die Rechtfertigung in ihrer Unabhängigkeit von den Werken.

Wir haben bis jetzt den orthodox-forensischen Begriff der Rechtfertigung gegenüber von den feineren Abwei-

chungen von demselben (welche in der Betonung der wesentlichen Gerechtigkeit und der sittlichen Qualität des Glaubens, oder der Einverleibung in Christum durch den Glauben bestehen) biblisch begründet. Es finden sich aber — nach unserer oben gegebenen Darstellung der verschiedenen Rechtfertigungstheorien — noch zwei gröbere Abweichungen, wovon die eine unsere Rechtfertigung vollständig in den guten Werken selbst, beziehungsweise in der Liebe sucht,¹⁾ die andere die Rechtfertigung wenigstens nur als Surrogat für die unvollkommene Seite unserer Liebe und guten Werke ansieht (Socinianer und Arminianer, Rationalisten und Halbrationalisten). Es möchte scheinen, gegenüber diesen gröberen Abweichungen habe die Vertheidigung des protestantisch-orthodoxen Begriffs von der Rechtfertigung keine große Schwierigkeit, zumal nachdem schon die Reformatoren den Kampf so siegreich geführt. Und doch meint die moderne Theologie, es thue eine Verbindung des Protestantismus und Katholicismus gerade in diesem Punkte Noth. Sieht man doch auch die paulinische Rechtfertigungstheorie für einseitig an, und meint sie durch Johannes und Jakobus, da jener die Liebe und dieser die Werke betone, ergänzen lassen zu müssen, glaubt demnach, das Urchristenthum sei die erst vermittelte (nicht an und für sich vorhandene) Einheit von Paulus und Jakobus gewesen, und in diese Einheit müssen die Gegensätze wieder zurückgehen.²⁾

Halten wir nun abermals, wie bisher so auch jetzt, nur Eines fest, daß es sich nämlich zunächst fragt, welche Rechtfertigung den ersten Eintritt in den Gnadenstand begründe, so werden wir den reformatorischen, somit auch den protestantisch-orthodoxen Rechtfertigungsbegriff, auch gegenüber aller Bedeutung der Liebe neben dem

1) So der römische Pelagianismus, welcher auch in der Mittheilung der wesentlichen Gerechtigkeit nur das Mittel sieht, sich durch gute Werke die Seligkeit zu verdienen.

2) Baur, Ritschl z. B., und gewissermaßen selbst Thiersch, sind Vertreter solcher Ansichten.

Glauben, sowie aller guten Werke, aufrecht erhalten können und müssen. Die Bedeutung der Liebe und Liebes-, sowie anderer guter Werke neben dem Glauben — für's innere Leben sowohl, als für's Bestehen an jenem großen Tage — kann freilich, wie wir schon bei dem Lehrstück von der Gnadenordnung angedeutet haben, selbst auf dem biblischen Standpunkte nicht bestritten werden. Die genannte doppelte Bedeutung derselben ist schon aus den Worten des HErrn selbst zu erkennen. Wir führen für das Eine (was ihre Bedeutung für's innere Leben betrifft) vorläufig nur z. B. Joh. 14, 21 ff. vgl. B. 15 ff., auch Kap. 15, und für das Andere (was ihre Bedeutung für das ewige Bestehen betrifft) nur die Bergpredigt an mit ihren acht Seligpreisungen. War etwa die Forderung an jenen reichen Jüngling: verkaufe, was du hast zc., in diesem Fall zunächst nur darauf berechnet, ihn zur Selbst- und Sündenerkenntniß zu führen, so zeigt dagegen die Geschichte vom barmherzigen Samariter, es zeigt die Gerichtsscene, die uns Jesus Matth. 25, 31 ff. vorhält, daß in der That jene Forderung weiter reicht und an sich verwirklicht werden muß, wenn es uns am göttlichen Wohlgefallen hier und dort nicht fehlen soll. Von den Aposteln stimmt nicht nur ein Johannes (besonders 1 Joh. 3, 14—24., auch einschließl. B. 19 ff. nach richtiger Erklärung, wo eben besonders auch die Bedeutung der Liebe für's innere Leben hervorgehoben ist, ferner 4, 16—18.) und Jakobus oder ein Petrus (I, 1, 14—17. B. 22 ff. II, 1, 3—11), sondern selbst ein Paulus in Stellen wie Röm. 10, 9. 10. Gal. 5, 18. 6, 15. 5, 6. bei. Das alles aber berührt unsere Frage, durch welche Rechtfertigung wir in den Gnadenstand aufgenommen oder erstmals versetzt werden, durchaus nicht. Mag auch die Liebe und der ganze Fleiß guter Werke für unser inneres Leben und für die Erreichung eines seligen Ziels noch so viel Bedeutung haben — unsere erstmalige Aufnahme in den Gnadenstand hängt nur von Buße und Glauben und der (laut der letzten §§) dadurch bedingten Rechtfertigung

tigung um Christi willen in forensischer Weise ab. Von aller Beziehung auf Liebe und gute Werke, wenigstens von aller unmittelbaren Beziehung darauf, ist der erste Eintritt in den Gnadenstand laut alles Bisherigen ganz ferne zu halten; es genügen dazu Buße und Glauben und die hiedurch bedingte forensische Rechtfertigung. Dieß ist nun andererseits (vgl. was wir oben als apostolische Ansicht von den guten Werken vorläufig bezeichnet haben) nicht bloß die durch die ganze Apostelgeschichte (s. Apostelg. 13, 38. 39. 48. 16, 31.) bestätigte paulinische Lehre, sondern auch die Lehre eines Petrus, wie nicht nur schon aus Apostelg. 2, 38. 39. 5, 31. 10, 43. vgl. 15, 9. und dem Vorgang mit Cornelius (Kap. 10 der Apostelgeschichte) satksam erhellt (der Vorgang Gal. 2, 12. 13. war eine Abweichung von dieser Lehre wider alles bessere Wissen und Gewissen), sondern auch aus 1 Petr. 1, 13. 21. 2, 6. Es ist die Lehre eines Johannes, der 1, 12. mit sehr vorsichtig gewähltem Ausdruck von einer Macht, Vollmacht, ein Kind Gottes zu werden, spricht, welche wir durch den Glauben an Jesum erhalten,¹⁾ der uns im Glauben an den Namen Jesu das Leben zusichert (Joh. 20, 31.), der 1 Joh. 2, 12. als das gemeinsame Merkmal aller Kindlein und aller geistlichen Altersstufen, als die Grundlage des ganzen geistlichen Lebens und ewigen Bestehens die Vergebung der Sünden im Namen Jesu (durch Buße und Glauben, vgl. 1 Joh. 1, 9. 2, 1. 2.) setzt, und abermals 3, 1. den vorsichtigen Ausdruck braucht, daß wir vorerst Gottes Kinder heißen.

Selbst Jakobus, der die guten Werke so sehr betont, sagt nicht mehr, als a) 2, 17. 18., daß die Lebendigkeit des Glaubens aus den guten Werken zu ersehen

1) Dabei ist glauben und das Licht aufnehmen nicht ohne Weiteres identisch zu setzen, so daß der Glaube nur als Einverleibung in Christum rechtfertigte. Sonst dürfte ja von keiner bloßen Vollmachtsertheilung mehr die Rede seyn. Auch steht im Grundtext nichts von Aufnehmen, sondern nur Annehmen.

sei,¹⁾ und daß es also B. 26. überhaupt keinen lebendigen Glauben gebe, der nicht auch die Mutter guter Werke sei, — was so wenig als die Schrift ja auch die Reformatoren und alle Verfechter der Rechtfertigung aus dem Glauben bestritten haben; denn der Satz derselben: der rechtfertigende Glaube habe die Werke zur Frucht, Folge und Begleitung — spricht nichts Anderes aus. b) Jakobus geht zwar noch einen Schritt weiter, und beweist am Beispiel Abrahams und der Rahab, der Glaube müsse mit den Werken agiren (zum Seligwerden), und durch die Werke vollende sich der Glaube, B. 22. (dieß auch die Bedeutung des Erfüllens B. 23., wo gesagt seyn soll: so [durch den Gehorsam] habe sich's erst vollends erfüllt, daß Abrahams Glaube ihn rechtfertigte); der Mensch werde also nicht bloß durch den Glauben, sondern auch durch die Werke gerecht. Aber auch damit wird jedenfalls der Satz, den wir als den protestantisch-orthodoxen vertheidigen, daß der erste Eintritt in den Gnadenstand nur durch eine forensische Rechtfertigung aus dem Glauben geschehe, nicht umgestoßen: denn dieß bestreitet auch Jakobus nicht. Und wir müssen daher mit Rücksicht auf den ersten Eintritt in den Gnadenstand auch diejenige Ansicht von der Rechtfertigung aus dem Glauben zurückweisen, welche diese überhaupt nur als ein Surrogat für unsere unvollkommenen Werke betrachtet (die arminianische), wie die andere (die socinianische und pelagianisch-katholische), welche (unter der ganz falschen Voraussetzung, die Schrift bekämpfe nur das Gerechtwollen aus den Werken des mosaischen Ceremonialgesetzes oder dem in den Aufsätzen der Aeltesten vorgeschriebenen) die Rechtfertigung ganz bestimmt in den Werken sucht. Im Gegensatz gegen diese letztere Ansicht müssen wir es schließlich als Schriftlehre bezeichnen, daß, so viele Bedeutung auch die werktthätige Liebe sammt der Geduld, Hoffnung (siehe z. B. Kol. 1, 22.) für's innere Leben und die Erreichung

1) Für wen, werden wir erst weiter unten noch erörtern.

des Ziels der Seligkeit hat, doch, in Ermangelung der Vollendung aller jener Christentugenden, kein Mensch je durch Werke, sondern bis an's Ende nur im Glauben an Jesum und durch die forensische Rechtfertigung gerecht seyn kann. S. 1 Petr. 1, 9. 7. 5. 13. 21. 1 Joh. 1, 7—10. 2, 1. 2. Phil. 3, 12. 7. 8. Eph. 2, 7—9. Röm. 8, 31 ff. (als Abschließung des ganzen Abschnitts von der Heiligung) 1 Kor. 2, 2. Gal. 2, 21. vgl. 20. 3, 11. 12. 21. 5, 4. 5. (Obwohl der Apostel 5, 6. sagt, in Christo gelte nur der Glaube, der durch die Liebe thätig sei, so erwartet er doch B. 5. mit allen wahren Christen im Geist aus dem Glauben die Hoffnung der Gerechtigkeit). Val. noch aus dem Mund des Herrn Luk. 17, 10., was nicht gut katholisch von der Nothwendigkeit der eigentlich verdienstlichen Werke neben den gebotenen zu deuten ist, sondern eben das Gebotene als unsere Schuldigkeit, aber eben auch die Erfüllung dieses Gebotenen als eine sehr ungenügende darstellen will. — Möchte nun bei einem geheiligten Leben die Rechtfertigung aus dem Glauben immerhin nur noch das Surrogat für die noch vorhandenen Mängel der Heiligung seyn, so bliebe doch die Bedeutung jener Rechtfertigung jedenfalls für den ersten Eintritt in den Gnadenstand und wohl auch für den größten Theil des Laufs hienieden in voller Kraft. Ueberdies ist sie aber von jeher selbst auch für die, welche zur Erreichung des Ziels der Heiligung die größten Anstrengungen machten und manche Stufe dahin errungen zu haben vermeinten, — wann's zum Sterben kam, ihr letzter Nothanker — und das doch wohl mehr als bloß im Sinn eines Surrogats — geblieben.

§. 43. Die Beziehung der guten Werke zur Rechtfertigung.

Was wir nun in Betreff der Bedeutung der guten Werke und ihrer Beziehung zur Rechtfertigung auf biblischem Standpunkte zugeben können, ist nur Zweierlei. Erstlich, daß nur derjenige Glaube rechtfertigt, der zu-

gleich das Triebwerk zu allen guten Werken in sich schließt und namentlich auch ein Springquell der Liebe zu Gott, zum Heilande und zum Nebenmenschen, wie er sich z. B. 2 Kor. 5, 14. darstellt, dagegen (vgl. 1 Joh. 2, 12. 15.) ein Bollwerk und Damm gegen die Liebe zur Welt ist. Daß es schon der in der Liebe thätige Glaube selbst seyn muß (die *fides formata*, d. h. der Glaube als Liebe, wie die katholische Kirche und manche auch protestantische Theologie lehrt), ist total unbiblisch, und folgt weder aus Luk. 7, 47. 48., noch aus scheinbaren Stellen wie Gal. 5, 6. 6, 15. Denn dort ist die Liebe nicht als Bedingung, sondern als Beweis erlangter Sündenvergebung angeführt; und daß in Christo Jesu nur der Glaube gilt, der durch die Liebe thätig ist, besagt ja nur, daß Niemand in Christo seyn könne, dessen Glaube nicht in der Liebe thätig, besagt aber nicht, daß dieß für die Rechtfertigung aus dem Glauben erforderlich sei, da wir ja schon oben nachgewiesen haben, daß der Christus in uns zum ganzen Gnadenstand allerdings gehöre, aber die Rechtfertigung voraussetze, nicht erst nach sich ziehe. Aber das müssen wir uns von Jakobus allerdings sagen lassen, und Paulus selbst sagt's, Gal. 2, 17 ff. Röm. 6, 1 ff., daß ein Glaube, der die Sündenliebe duldet und nicht zur Gerechtigkeit treibt, kein rechtfertigender Glaube sei. Entspringt er doch aus der Buße und rechtfertigt er ja nur als bußfertiger Glaube, und ist dieß doch die Buße, welche die Sünde erkennt, verabscheut, Leid darüber trägt, und nach der Gerechtigkeit hungert und dürstet.¹⁾

1) Nach katholischer Lehre folgt freilich die Buße aus dem Glauben — dann aber hat man hievon nur den abschwächenden Begriff eines das Evangelium für wahr haltenden, nicht — des lebendigen, rechtfertigenden Glaubens: dieser kann nur aus der Buße entspringen. Man sagt zwar auch evangelischer Seits: erst die Buße, welche aus dem Glauben entspringe, die evangelische, sei die ächte Buße. Immerhin. Aber es gibt keinen lebendigen Glauben, der nicht schon auf Buße sich gründet. Und wenn gleich erst das Kreuz Christi mich recht zerschmelzt, so ist doch nicht einzu-

Schließt doch der Glaube selbst (Gal. 2, 20. 21. vgl. 2 Kor. 5, 14.) den Drang in sich, Dem zu leben, der für uns gestorben und auferstanden ist. Heißt doch der Glaube auch ein Glaubensgehorsam (Röm. 6 u. 1 Petr. 1, 2.). Wie sollte der Glaube nicht auch etwas Sittliches, ja selbst (Joh. 6, 28. 29.) ein gutes Werk seyn? Wäre er nicht etwas Sittliches, ja läge nicht im bußfertigen Glauben die Entscheidung für die ganze Lebensrichtung des Menschen, wie könnte vom Glauben oder Unglauben des Menschen (vgl. bes. Matth. 16, 17.) die Entscheidung über das ewige Loos des Menschen, über eine ganze lange Ewigkeit abhängig gemacht werden! Aber (NB.!) der Glaube rechtfertigt nach der Schrift nicht wegen dieses seines sittlichen Charakters, sondern dieser ist nur die *conditio sine qua non*; das, was den Glauben zum rechtfertigenden macht, ist nicht das ihm Immanente, sondern sein transcenderter Charakter, das, daß er die Aneignung der objectiven Versöhnung, die Ergreifung der Gerechtigkeit Christi (Matth. 5, 6.) ist. Daß dieß eine leere Abstraction sei, wird ganz mit Unrecht behauptet: Gottes Augen sind scharf und fein genug, um diesen Unterschied zu machen. ¹⁾

§. 44. Fortsetzung.

Allerdings müssen wir in Betreff der Bedeutung der Liebes- und Werkthätigkeit, des ganzen sittlichen, Gott

sehen, warum nicht auch eine aus der Furcht vor Gott und Seinem Zorn entsprungene Buße Gott wohlgefällig und etwas Sittliches seyn soll. In der That, wenn z. B. die lutherische Concordienformel gegen eine gesegliche Buße polemisirt, versteht sie darunter bei genauerer Betrachtung der Sache nur eine mosaisch-gesegliche, nicht eine Buße, die durchs geistliche Gesetz Christi geweckt ist.

1) Den Sag, daß der Glaube nicht immanenter Weise rechtfertige, ungeachtet er als Vertrauen auf Christum rechtfertigen soll, gibt selbst der Arminianer Limborch zu — wegen der Mangelhaftigkeit des Glaubens; nur läßt er diesen Mangel nicht durch Christi Gerechtigkeit, sondern pur durch Gottes Gnade ausgefüllt werden.

wohlgefälligen Verhaltens noch mehr als das Bisherige zugeben, nämlich b) auch das Hervortreten der Liebe und guten Werke aus dem Glauben selbst wird in der Schrift betont, wobei eben auch der Glaube in neuer Form auftritt als gläubige Hoffnung und standhafte Geduld (Kol. 1, 22.). Es wird zwar keineswegs, wie die bisherige Darstellung sattham gezeigt hat, das erste Gelangen in den Gnadenstand, aber das Bleiben darin und die Erlangung des Ziels der Seligkeit dadurch als bedingt dargestellt. Hiemit, möchte es freilich scheinen, verlasse man den Boden der protestantischen Orthodogie. Ob dieß, ist immer noch die Frage. Denn wenn gleich einst in jenem Reformations-Jahrhundert, das für die Rechtfertigung allein aus dem Glauben Alles einsetzte, Major wegen seiner Lehre, daß gute Werke zur Seligkeit nothwendig seien, hart angefochten wurde, und das Leipziger Interim, welches dasselbe behauptete, indem es zugleich die Rechtfertigung aus dem Glauben allein wegließ, in übelm Geruch war und ist, so lag hiebei doch viel Mißverständnis vor. Der Boden der protestantischen Orthodogie wäre zunächst nur dann verlassen, wenn man eine Nothwendigkeit der guten Werke zur Rechtfertigung lehrte. Wenn man aber nur das Bleiben im Gnadenstand von den guten Werken, und, genauer gesprochen, eigentlich nur vom Fleiß darin abhängig macht, und wenn man diesen Fleiß zwar auch (negativ) als eine *conditio sine qua non* der Seligkeit, positiv aber diese doch nur von der Rechtfertigung aus dem Glauben abhängig macht, so verläßt man den Boden der protestantischen Orthodogie und jedenfalls den Boden der Bibelwahrheit nicht. Nicht den Boden der protestantischen Orthodogie. Denn in der Regel sprechen zwar die protestantischen Symbole nur in sofern von einer Nothwendigkeit der guten Werke, als sie mit dem Glauben unzertrennlich verbunden sind, also in dem von uns unter a) ausgeführten Sinne. Aber eben zufolge des majoristischen Streites machte selbst die Concordienformel

ein weiteres Zugeständniß, und wenn auch dieß Zugeständniß nicht bestimmt zu b) fortschreitet,¹⁾ so stellt die Concordienformel doch ihre eigene Ansicht eben nur als ihre subjective dar, durch die wir demnach nicht gebunden sind. Die Bibel selbst bewegt sich, was die Bedeutung betrifft, die sie guten Werken gibt, auf einem freieren Spielraum. Wir haben hierüber bereits oben Zeugnisse genug angeführt, und erwähnen dießfalls hauptsächlich nur noch Folgendes:

Die Bergpredigt enthält eine Seligpreisung der christlichen Tugenden und sagt, wenn unsere Gerechtigkeit, worunter offenbar die Lebensgerechtigkeit zu verstehen, nicht besser sei, als die der Pharisäer, können wir nicht in's Himmelreich kommen, macht sogar von den Graden der Vollkommenheit dieser Lebensgerechtigkeit das Groß- oder Kleinseyn im Himmelreich abhängig. Hernach wird uns in den Gleichnissen Christi ein Knecht vorgestellt, dem bereits alle Schulden erlassen sind, dem sie aber auf's Neue aufgerechnet werden, weil er gegen seinen Mitknecht keine Barmherzigkeit übt (vgl. die fünfte Bitte im Vaterunser). Jesus spricht Joh. 15, 2. von Reben am Weinstock, die keine Frucht bringen und deßhalb weggeworfen werden, und setzt als Bedingung der innern Gnadenoffenbarung des dreieinigen Gottes (14, 15—24.) die Liebe, welche seine Gebote hält, und zwar bei eben denen, welche Er zunächst um des Worts willen, das sie gehört und geglaubt, rein spricht (Joh. 15, 3.). Paulus fordert nicht nur den Wandel im Geist als Bedingung reell bleibenden Gnadenstandes überhaupt (Röm. 8, 1. Gal. 5, 18. 23.) sondern heißt (Eph. 3, 17.), wenn Christus durch den Glauben in uns Wohnung

1) Der protestantisch-orthodoxe Standpunkt ist einfach der: der rechtfertigende Glaube ist der lebendige, welcher als solcher gute Werke gebiert, wiewohl er nicht um des letzteren Grunde willen rechtfertigend ist: dieser Glaube zieht auch alle weitere Gnade nach sich: und fehlt diese, oder fehlen die guten Werke, so findet nur ein Nachlaß des Glaubens selbst statt.

gemacht hat, uns gegenseits durch die Liebe in Christum uns gründen und einwurzeln, auf daß wir erfüllt werden mit aller Gottesfülle, und setzt (Röm. 10, 9. 10.) insbesondere das Bekenntniß Christi als nothwendig zur Seligkeit (vgl. hier auch noch Matth. 10, 32. 33.). Johannes meint (1 Joh. 3, 19 ff.), nur dann könne uns unser Herz nicht verdammen und seien wir Gott wohlgefällig, wenn wir mit Glauben und Liebe das Doppelgebot Gottes erfüllen, nur dann (Joh. 4, 16—18.) haben wir auch Freude auf den Tag des Gerichts. Und Petrus heißt uns (II. 1, 5.) durch Darreichung von allen christlichen Tugenden im Glauben — unsern Beruf und Erwählung festmachen. Jakobus erklärt ohnedieß (Kap. 2.), die Rechtfertigung sei erst dann probat, wenn sich der Glaube auch in Werken bewiesen habe, und sagt B. 13., die Barmherzigkeit rühme sich wider das Gericht. Das sind doch starke Zeugnisse für den gedoppelten Satz: a) daß man nur beim Fleiß in guten Werken im Gnadenstand bleiben könne; b) für den Satz, daß die Werke wenigstens negativ das Seligwerden bedingen.

§. 45. Schluß. Die Rechtfertigung aus dem Glauben allein.

Wir können nach allem Bisherigen den Satz nicht bestreiten, daß es auch eine Gerechtigkeit der guten Werke, eine Lebensgerechtigkeit gibt. Aber zwischen ihr und der Rechtfertigung aus dem Glauben ist sowohl an sich, als was die Bedeutung für's Seligwerden betrifft, ein solcher Unterschied des Werths, die Rechtfertigung aus dem Glauben hat so sehr ihren absoluten, die Lebensgerechtigkeit nur ihren relativen Werth, daß wir von Anfang und bis an's Ende allein der Rechtfertigung aus dem Glauben uns getrösten können und demnach: die Rechtfertigung aus dem Glauben allein — mit den Reformatoren stets unser Panier bleibt. Denn immer hat die Rechtfertigung aus dem Glauben den Vorzug vor der Lebensgerechtigkeit, daß diese uns nie völlig, weil sie stets unvollendet ist, jene uns stets ganz rechtfertigt, weil sie eine

Aneignung der vollgiltigen Gerechtigkeit Christi ist. Man möchte etwa mit Rücksicht auf die Stufen der Entwicklung, welche auch der Glaube durchläuft, selbst ihm die ein für allemal rechtfertigende Kraft absprechen wollen. Man möchte ferner auf den Gedanken kommen, daß wir immer nur von den Sünden gerechtfertigt werden, welche wir zuvor in aufrichtiger Buße erkannt haben. Aber diese Einwendungen sind nicht stichhaltig. Es wird allerdings in der Schrift ein Wachsthum des Glaubens namhaft gemacht. Aber wir müssen hier zwischen Glauben und Glauben wohl unterscheiden lernen. Der Glaube, welcher wächst, ist eben nicht der rechtfertigende Glaube. Röm. 1, 17. ist nach richtiger Exegese keineswegs vom Wachsthum des Glaubens und seiner rechtfertigenden Kraft zu verstehen: denn der Vers lautet bei richtiger Construction folgendermaßen: im Evangelium wird dargeboten die Gerechtigkeit aus dem Glauben — zum Glauben (zum Glauben wird sie dargeboten). Der Glaube, welcher rechtfertigt, ist immer ein und derselbe Glaube. Der Glaube wächst in seiner sittlichen Kraft, in seinen Früchten, wächst als Glaube, der sich in der Trübsal durch Hoffnung und Geduld bewährt; es wächst die Liebe, die Erkenntniß, die aus dem Glauben geboren wird. Vgl. mit 2 Theß. 1, 3. den 11. Vers, sodann 1 Theß. 3, 12. 13. 1, 3. Kol. 1, 11. Phil. 1, 9. 11. Jak. 1, 4. Aber seine rechtfertigende Kraft ist immer und in jedem Akte, wo er sich als wahrer Glaube bethätigt, dieselbe. Es gilt hier vollständig Matth. 17, 20. Obwohl der rechtfertigende Glaube selbst in verschiedenen Acten sich darlegt und durch jeden neuen innern oder äußern Fehltritt veranlaßt ist, sich auf's Neue zu bethätigen, so rechtfertigt er uns doch immer ganz, selbst wenn die Sündenerkenntniß, auf welche er sich gründet oder durch welche er geweckt ist, keine ganz umfassende wäre. Die nicht erkannten Sünden sind deswegen nicht unvergeben, — wenn man nur eine ganze Vergebung und Rechtfertigung sucht und sich nicht, wie pelagianisch-römischer Weise geschieht (vgl. die Ohrenbeichte

und Absolution) auf den einzelnen gegebenen Fall beschränkt. Instructiv ist dießfalls Ps. 19, 13. 1 Joh. 1, 7. Schlußworte. Entgegen ist natürlich nicht Luk. 7, 47.; denn das Viele, was hier als vergeben bezeichnet wird, ist ja (s. B. 48. 50.) das Ganze, welches ja eben ein Vieles, und dessen Vergabung ebendeshalb eine um so größere Wohlthat ist. Ich werde nun zwar die Größe dieser Wohlthat um so mehr einsehen, je mehr ich meine Sünden erkenne; aber die Rechtfertigung selbst ist nicht hievon abhängig: wenn nur die Erkenntniß der Sündhaftigkeit vom einzelnen Fall aus sich auf's Ganze erstreckt, so bezieht sich auch die Rechtfertigung und Vergabung auf's Ganze, falls auch die Erkenntniß des Ganzen sich noch nicht bis in alles Einzelne ausgewickelt hätte. Wenn der Glaube selbst als Erkenntniß Christi noch unvollständig ist, so hindert auch dieß nicht eine volle Rechtfertigung: er kann doch Christum ganz ergreifen und hat dann auch Seine Gerechtigkeit ganz. So ist nun der Glaube absolut rechtfertigend; dagegen sind die Werke immer nur unvollkommen und des Wachsthums bedürftig; und so ist nun einmal von dieser Seite die absolute Bedeutung des Glaubens und die nur relative der Werke ganz klar. Sodann haben die Werke eben ihrer Unvollkommenheit wegen ihren Werth nur vom Glauben, tragen ihn gleichsam zum Leben von diesem, und, wenn wir also auch auf biblischem Standpunkt von einer Nothwendigkeit der Werke zum Seligwerden wenigstens negativer Weise reden müssen, so kommt ihnen doch die Bedeutung, die sie hiefür haben, nur um des Glaubens willen zu: wie die Erde ihr Licht von der Sonne hat, so haben die Werke ihr Licht nur von dem rechtfertigenden Glauben. Dieser geht voran: jene folgen nach, vgl. Offenb. 14, 13. ¹⁾

1) Wie wir in letzter Instanz von allem Stand guter Werke und sonstiger Heiligung unsre Zuflucht zur Rechtfertigung durch Gnade nehmen müssen, ist zwar in der Stelle Tit. 3, 7. etwas verdeckt, bei richtiger Construction dieses Satzes aber ebenfalls klar ausgesprochen (vgl. Calver Handb. der Bibelerkl.).

Daß wir uns hiemit vom Katholizismus bei allem bisherigen Zugeständniß von der Bedeutung auch der guten Werke immer noch *toto coelo* scheiden, und gegenüber von ihm völlig auf protestantischem Standpunkte bleiben, dürfte nun klar am Tage liegen, denn jener will mittelst der guten Werke den Himmel verdienen, und rechnet selbst den Glauben nur zu den guten Werken, mittelst deren er den Himmel verdienen muß; ja auch die eingegossene wesentliche Gerechtigkeit, von der er spricht, und deren Mittheilung, ist ihm nur Mittel, um diese guten Werke möglich zu machen. Wir aber schreiben den Werken nur sehr relativen Werth zu. Der Katholizismus ruht auf seinen Werken aus, wir ruhen bis an's Ende nur auf der Rechtfertigung aus dem Glauben. Andererseits lassen wir uns vom Katholizismus auch nicht im Fleiß guter Werke überbieten. Denn wir haben in unfrem rechtfertigenden Glauben (vgl. 2 Kor. 5, 14. 1 Petr. 1, 18. vgl. B. 17. 1 Joh. 3, 5. vgl. 3, 8.) ein mindestens eben so starkes Motiv, zugleich aber eine ohne Vergleichung viel reinere Triebfeder zu guten Werken, als der Katholizismus. Beides, was wir hiermit gegenüber vom Katholizismus geltend machen, gilt auch gegenüber von aller rationalistisch-pelagianischen Gerechtigkeit aus den Werken, die dießfalls mit dem Romanismus auf Einem Grund und Boden steht. Auch gegenüber von denen, welche die sittliche Qualität des Glaubens betonen, haben wir eben bei der Mangelhaftigkeit dieser Qualität einen viel festeren Halt, zugleich aber auch gegenüber ihnen den Vortheil eines noch stärkeren Motivs zu guten Werken, da eben das Motiv der Dankbarkeit bei der Rechtfertigung, die dem Glauben nicht um seiner sittlichen Qualität, sondern blos um seines Verlangens willen zu Theil wird, eine viel größere seyn muß, als im andern Fall. Es ist also noch nicht an der Zeit, Protestantismus und Katholizismus in der Lehre von der Rechtfertigung zusammenzuwerfen, um eine katholisch-protestantische Urkirche herzustellen.

§. 46. Genuß und Kennzeichen oder subjectives Innwerden der Rechtfertigung. Der Genuß.

Die Rechtfertigung zieht nicht nur objectiv den Eintritt in den Stand der Kindschafft, womit auch das Anrecht an eine künftige Erbschaft Gottes und Miterbschaft Christi verbunden ist, nach sich, sondern eben deswegen auch manche selige Genüsse. Hier, als Folge der Rechtfertigung, tritt alles jenes Herrliche ein, was falsche Rechtfertigungstheorien vor die Rechtfertigung setzen, oder mit derselben vermengen wollen. Zunächst thut sich der Rechtfertigungsstand kund im Frieden mit Gott (Röm. 5, 1. Joh. 14, 27.), im Zeugniß des Geistes, daß wir Gottes Kinder seien und Erben des ewigen Lebens (Röm. 8, 15. 16. 17. 26. Gal. 4, 6. Eph. 1, 13. 14. (der Geist Unterpfand des Erbes, vgl. 2, 7.), in dem hiemit gereinigten Gewissen, vgl. Apostelg. 15, 9. Ebr. 9, 13. 14. 10, 22. 1 Petr. 3, 21., überhaupt in der Reinigung des Innern (1 Kor. 11. Ebr. 10, 22. vgl. 9. 1 Joh. 1, 7. Ebr. 1, 3. Offenb. 1, 5. 7, 13. 14. Sodann bricht hiemit und überhaupt beim Gerechtfertigten ein ganz neues Leben an (vgl. auch die Zusammenstellung von Leben und Frieden, Röm. 8, 6.). Die Rechtfertigung ist eine Rechtfertigung des Lebens nach Röm. 5, 17. 18. 21., und obwohl Paulus sonst mehr nur die Rechtfertigung selbst preist (doch vgl. auch Eph. 2, 5. 6. 2 Kor. 4, 10—12.), so ist's um so mehr der Apostel Johannes, der auch das daraus fließende neue Leben mit hellen Farben schildert, wie denn er es namentlich ist, der aussagt, daß wir im Glauben auch schon das ewige Leben haben (Joh. 20, 31.). Das Mittelglied der Rechtfertigung drückt er zwar nicht so bestimmt aus. Doch ist es schon in der angeführten Stelle bedeutsam, daß er sagt, die an Jesum Glaubenden haben das Leben in Seinem Namen, was eben auf die forensische Rechtfertigung als die Grundbedingung jenes Lebenszustandes hinweist, vgl. 1 Kor. 6, 11. In seinem ersten Briefe läßt er den ganzen herrlichen Christen-

stand auf die Vergebung der Sünden sich basiren (1 Joh. 2, 12.) und bis an's Ende von demselben abhängig seyn (1 Joh. 2, 1. 2. vgl. 1, 7.). Somit schließt das Leben des Gläubigen auch im Sinn des Apostels Johannes die Rechtfertigung aus dem Glauben in sich, d. h. setzt diese voraus, vgl. noch Joh. 1, 12. 13.

Alles dieses aber, dessen der Gerechtfertigte theilhaftig wird, fließt aus einer doppelten Quelle. Er hat die Gabe des heil. Geistes (Apostelg. 2, 38. 15, 8. Röm. 5, 5.) und steht in der Gemeinschaft Christi (1 Joh. 1, 3. 4. vgl. Phil. 3, 9. nach unserer schon oben gegebenen Erklärung, wonach die Worte besagen: „auf daß ich in Ihm erlunden werde, als ein solcher, der ich nicht habe meine Gerechtigkeit, die *re.*), ist eine Rebe am Weinstock Jesus Christus (Joh. 15. 1 ff. vgl. hiezu unsere Ausführung im vorigen Lehrstück über die *unio mystica*). Daß das neue Leben auch ein Freudenleben ist, sagt außer Joh. 15, 11. 1 Joh. 1, 4. auch Röm. 14, 17. Eph. 2, 6. (in's himmlische Wesen versetzt). Denn mit der Rechtfertigung und dem Frieden, der darauf folgt, hängt nach Röm. 5, 2. ferner zusammen der Zugang zu allerlei Gnade (vgl. den in der Schrift gerühmten Reichthum von Guadengaben (Charismen), den die Gläubigen haben. Endlich siehe Eph. 2, 19 ff. unsere Zugehörigkeit zum Leibe Christi und zum Hause Gottes.

Diesen ganzen seligen Stand des Gerechtfertigten beschreibt auch jenes Gleichniß von dem verlorenen, aber wieder angenommenen Sohn mit dem neuen Kleid, Fingerreif, Mahl, das alles demselben zu Theil wird; das Gleichniß vom Hochzeitmahl, Matth. 22. Ein grober Mißgriff wäre es freilich, wenn, wie manchen Dogmatikern begegnet, dieses subjective Genießen des Rechtfertigungsstandes, wo z. B. der Genuß des Friedens mit Gott, — identificirt wurde mit der Rechtfertigung selbst, da doch nach Röm. 5, 1. der Friede den Akt der Rechtfertigung voraussetzt. Es beruht das eben auf den falschen Begriffen von der Rechtfertigung, die wir widerlegt haben. Es ist auch

gleich hier zu bemerken, daß die Rechtfertigung vorhanden seyn kann ohne das eben beschriebene subjective Innwerden desselben (vgl. nächsten Paragraph). Aber im Allgemeinen hat die Rechtfertigung ein solches Innwerden zur Folge. Wir können dabei es nicht übergehen, daß nach der Schrift dieser ganze Freuden-Stand, obwohl er gleich mit der Rechtfertigung beginnt, doch zunimmt mit der aus der Rechtfertigung fließenden Heiligung, s. besonders das, was wir im vorigen Lehrstück, namentlich in Betreff der unio mystica ausgeführt haben.¹⁾ Der

1) Es ist hier der Ort, daran zu erinnern, daß sowohl die Gabe des heiligen Geistes einer Mehrung als auch die Verbindung mit Christo einer Zunahme fähig ist. Instructiv ist hiefür besonders so Vieles, was in den Abschiedsreden Jesu sich findet, namentlich z. B. die Stelle Joh. 14, 15—24. Jesus sagt hier, daß nur die, welche Ihn lieben und in dieser Liebe Seine Gebote halten, den Tröster und den Geist der Wahrheit empfangen sollen. Dieß könnte uns, da wir doch sonst wissen, wie ein Herz allein durch den Geist von oben zur Buße, zum Glauben, zur Liebe gegen Jesum erweckt und zum Halten Seiner Gebote tüchtig gemacht werden kann, in Staunen versetzen, wenn wir uns hier nicht erinnern ließen, daß uns der Geist in sehr verschiedenem Maße zu Theil werden kann, ja wenn wir nicht berechtigt wären, einen genauen Unterschied zu ziehen zwischen der Gabe des heil. Geistes und zwischen Seiner Wirksamkeit an den Herzen. Als Gabe schenkt Er sich uns eben oder wird Er uns geschenkt erst wenn Er eine gewisse Wirksamkeit hat an uns entfalten können. Freilich möchte es uns immer noch wundern, daß Er eben auch als Tröster bloß zu denen soll kommen, die Jesum lieben und Seine Gebote halten. Denn sein Trostgeschäft besteht doch besonders in der Versicherung der Vergebung der Sünden, im Zeugniß der Kindschaft, was ja doch eben als Folge der Rechtfertigung im Glauben gleich eintritt, und nach sonstiger Schriftanalogie als die Voraussetzung, das Motiv und die Quelle der Liebe zu Jesu und des Haltens Seiner Gebote betrachtet wird. Aus diesem Zirkel kommen wir nur dann heraus, wenn wir eine graduelle Erfüllung mit dem h. Geiste annehmen und zugestehen, daß mit zunehmender Liebe zum Herrn auch Seine Gnade sich mehrt und die Gabe des h. Geistes demnach auch sich völliger in's Herz ergießt. Und daß eben auch Christus selbst sich dem Herzen desto völliger kund thut, je mehr man Ihn liebt, zeigt (Joh. 14.) B. 19—21.

Friede ist freilich von Anfang wesentlich der gleiche: doch kann auch er zunehmen und werden wie ein Meeresstrom (Jes. 66, 12. vgl. Ps. 36, 9.) und auch er ist (Phil. 4, 8. 9.) von der Zunahme in allem, was zum christlichen Wandel gehört, abhängig gemacht. Ebenso ist nach der Schrift der Reichtum der Gnadengaben durch die Liebe bedingt (Phil. 1, 9.), und endlich namentlich eben hiedurch auch das tiefere Eingehen in die unio mystica nach Eph. 3, 17—19., somit auch das zunehmende Freudenleben. Endlich ist der Ruhm der künftigen Herrlichkeit (Röm. 6, 3. u. 8, 17. Schlußw.) an die Geduld in der Trübsal geknüpft, ja an das ganze neue geistliche Leben (Eph. 2, 1—6. vgl. R. 7.). Die Aussicht von der Zunahme, welche der Genuß des Rechtfertigungs- und Gnadenstandes hiezu mit erleide, ist zwar nicht ganz streng protestantisch-orthodox, da hier vom einmaligen oder erneuten Acte der Rechtfertigung der ganze Gnadenstand abhängig gemacht ist: auf freierem (d. h. unbeengterem), biblischem Standpunkt kann man aber dieses Zugeständniß nicht umgehen. Und, da wir vom christlichen Sinn und Wandel nicht die Rechtfertigung selbst, sondern nur den Genuß derselben, — sofern in diesen auch die Hoffnung der künftigen Herrlichkeit eingeschlossen ist, zwar auch diese, jedoch nur negativ (vgl. unsere oben entwickelte Ansicht von der Beziehung der Werke zur Seligkeit) abhängig machen, so ist unser protestantischer Standpunkt auch hiemit nicht wesentlich alterirt, sondern nur in einer Nebenbeziehung modifizirt und berichtigt. Zum Preis Gottes soll es aber auch hier ausschlagen, daß Gott den armen Sünder nicht nur aus Gnaden rechtfertigt, sondern ihn auch seinen Rechtfertigungsstand hier schon auf die so eben beschriebene Weise genießen läßt.

§. 47. (Subjectives Innwerden des Gnadenstandes). Kennzeichen des Gnadenstandes: a. die mittelbaren.

Vom Glauben selbst, durch den wir gerechtfertigt werden, ist die Glaubenszuversicht, daß ich gerechtfertigt sei,

zu unterscheiden, obwohl Beides oft vermengt wird. Auch ist zu unterscheiden zwischen Kennzeichen der Rechtfertigung und der hierauf folgenden Kindschaft einer-, und zwischen Kennzeichen des Gnadenstandes überhaupt und der gewissen Seligkeit andererseits. Für den Reformirten ist's vermöge seiner Lehre von der Erwählung freilich gewiß, daß es, wo einmal die Rechtfertigung und die Kindschaft eingetreten ist, da auch am Gnadenstand überhaupt und der sichern Führung zum Ziel des Heils nicht fehlen kann. Dem Reformirten ist dieß so gewiß, daß, wenn es auch im Leben eines Prädestinirten Todssünden gibt, dieß die eben genannte sichere Führung zum Heil nicht hindert, daß ein Erwählter nicht mehr totaliter und finaliter aus der Gnade fallen kann. Der Lutheraner ist dieß nicht so gewiß, wiewohl die neuere Dogmatik auch lutherischer Seits auf Grund von Stellen wie 1 Joh. 5, 18. Joh. 10. 28. der reformirten Anschauung zuneigt.¹⁾ Indeß haben beide, Lutheraner und Reformirte, jedenfalls zunächst ein Interesse, Kennzeichen der Rechtfertigung und der Kindschaft, in welche man durch die Rechtfertigung eintritt, aufzustellen. Eben auch hierin gleich tritt nun freilich ein Unterschied zwischen Lutheranern und Reformirten zu Tage, indem jene, wenn je etwas Anderes außer Buße und Glauben selbst, mehr die unmittelbaren Kennzeichen, das Zeugniß des heiligen Geistes, die unio mystica, Friede und Freude im heiligen Geist und in der Verbindung mit Christo, betonen, während die Reformirten mehr die mittelbaren Kennzeichen, die Früchte des Glaubens. Allerdings ist auch dieser Unterschied nicht ausschließlich: denn auch die Reformirten geben zuletzt doch ein Mitzeugen des göttlichen Geistes mit unsrem Geiste zu, und von den Lutheranern nennt selbst ein Gerhard als Zeichen des Gnadenstandes brennendes Gebet, Liebe zum Wort, Eifer in der Frömmigkeit,

1) So Bengel, Gerlach, Brandt, Nitsch, Merz — System christlicher Sittenlehre...

Geduld im Kreuze. Aber Gerhard bezeichnet ausdrücklich diese Kennzeichen als secundäre, welche das unmittelbare Zeugniß des heil. Geistes voraussetzen. Dagegen sind den Reformirten die mittelbaren Kennzeichen, die Früchte des Glaubens, primär: und das Zeugniß des heil. Geistes kommt nur hintendrein. Eine gewisse Branche der Reformirten, die Methodisten, betont bekanntlich insbesondere noch die Lebhaftigkeit der Buße und eine bestimmte zeitliche Versicherung über die Rechtfertigung und Annahme bei Gott. Es möchte nun freilich möglich scheinen, die mittelbaren Kennzeichen überhaupt zuzulassen; und, wenn ich aus den Früchten meines Glaubens meinen Glauben erproben soll, möchte es scheinen, es werde bei der stetigen Unvollkommenheit jener Früchte mein Glaubens- und sonach auch mein Rechtfertigungsstand mir niemals sicher. Das ist denn auch der Grund, den die Lutheraner für ihre und gegen die reformirte Anschauung anführen, indem sie sagen, der Glaube selbst dagegen sei seinem Wesen nach als pure Receptivität für die Gnade nie solcher Trübung ausgesetzt wie die Spontaneität im Thun der Werke. Consequent müßte man dann freilich lutherischer Seits auch auf die unmittelbaren Kennzeichen verzichten, denn auch diese sind Trübungen unterworfen.

§. 48. Fortsetzung.

Auf biblischem Standpunkt ist es entschieden nicht zulässig, jene mittelbaren Kennzeichen dranzugeben. Der ganze erste Brief Johannis ist ein vollwichtiges Zeugniß dagegen. Der Inhalt dieses Briefes handelt fast durchweg von den Kennzeichen des Gnadenstandes,¹⁾ der Gemeinschaft mit Gott, des Kennens Christi, und führt als Kennzeichen hievon auf Kap. 1 Wandel im Licht, Kap. 2 Bruderliebe; Kap. 3 (V. 19—24.) wird nach richtiger Exegese²⁾ sogar das Dilemma, ob uns unser Herz ver-

1) Vgl. Calwer Handbuch der Bibelerklärung.

2) Detsgl.

dammt oder nicht, eben davon abhängig gemacht, ob wir lieben nicht mit Worten noch mit der Zunge, sondern mit der That und mit der Wahrheit. Vgl. die Freudigkeit auf den Tag des Gerichts, 1 Joh. 4, 17. 18. Jakobus stimmt ohnedieß bei, wenn er 2, 18. (nach richtiger Exegese) erklärt: „Vielmehr möchte Jemand (mit Recht) sagen, d. i. als Norm aufstellen: zeige mir deinen Glauben mit deinen Werken (ohne deine Werke),¹⁾ so will ich auch meinen Glauben dir zeigen mit meinen Werken,“ vgl. auch B. 13. Schluß. Nicht blos also objectiv (für die Anschauung Gottes) bewährt sich unsere Rechtfertigung in den Werken, sondern auch subjectiv, für uns, sollen diese ein Kennzeichen wahren Glaubens und somit unserer Rechtfertigung seyn, vgl. bei Paulus z. B. 1 Kor. 13. Aber eben so gewiß ist, daß diese mittelbaren Kennzeichen nach der Schrift nur secundär und bedingt zu fassen sind. Denn selbst in jener stärksten Stelle, die sich für die reformirte Auffassung (nach richtiger Exegese) anführen läßt (1 Joh. 3, 19—24.), ist einmal die Liebe (B. 23.) nur secundär als etwas, was neben dem Glauben nicht fehlen darf, angeführt, der Glaube aber als das Primäre und Entscheidende vorangestellt, und sodann durch den eigenthümlichen Beisatz in der zweiten Hälfte von B. 24. selbst das Kennzeichen, das der Apostel mit der thätigen Liebe angegeben hatte, sehr restringirt. Denn er schließt hier den ganzen Passus ab mit den Worten: und daran erkennen wir, daß Er in uns bleibet, an dem Geist, den Er uns gegeben hat. Entweder recurriert hier der Apostel ohne Weiteres auf die unmittelbaren Kennzeichen des Gnadenstandes, oder versteht er — was ebensowohl eine mögliche Exegese wäre — unter Geist die Tendenz der thätigen Liebe, und will dann sagen, daß, wenn die thätige Liebe zum Kennzeichen des Gnadenstands gemacht werde, es sich nie um eine absolute Voll-

1) Für unsern Zweck läuft beiderlei Lesart auf Einen Sinn hinaus.

kommenheit derselben handle, sondern nur der Sinn der Liebe nie fehlen dürfe, wie auch sonst vom Christen nie eine absolute Vollkommenheit des Thuns, aber ein Fleiß darin (s. 2 Petr. 2, 5 ff.) verlangt wird, damit er seinen Beruf und seine Erwählung festmache. 1 Joh. 4, 17. scheint allerdings noch mehr verlangt, ein völliges Seyn, wie Er, in dieser Welt; doch auch diese Stelle geht nicht auf das Quantum, sondern auf das Quale (Wandel in der Liebe). Wenn daher gleich diese Ansicht von den mittelbaren Kennzeichen des Gnadenstandes mißverstanden werden und Gewissensverwirrung anrichten kann, so ist sie doch an sich in der von uns gegebenen Beschränkung richtig.¹⁾ In gewissen Fällen kann es selbst vorkommen, daß dieser Sinn der Liebe uns ganz positiv zu einem Kennzeichen des Gnadenstandes wird.²⁾ Und wenn gleich der alte Mensch sich diese mittelbaren Kennzeichen nicht gern octroiren läßt, so liegt doch eben für den neuen Menschen darin ein großer Sporn, der ihm sehr wohl zu Statten kommt.

§. 49. Die Kennzeichen: b. die unmittelbaren.

Viel lieblicher ist freilich, was die Schrift von den unmittelbaren Kennzeichen sagt, und ein Reformirter selbst³⁾ gibt hiervon folgende lebendige Schilderung:⁴⁾ „a) Der Herr erweckt im Verstand eine lebendige Befassung Sei-

1) Vgl. auch noch die fünfte Bitte im Vaterunser.

2) Es gibt Thatfachen des innern Lebens, wo bei großer Aufsechtung und Verdunklung selbst des Glaubens das Gefühl der Liebe zu Gott u. Beruhigung gewährte. Dagegen die methodistischen revivals, die Stärke der Bußäußerungen und die bestimmte zeitliche Versicherung (wobei man Tag und Stunde seiner geistlichen Geburt angeben kann) kein nothwendiges Erforderniß sind.

3) Lampe.

4) Welche indeß, was wir voraus bemerken, nicht bloß die Versicherung der Rechtfertigung, sondern des Gnadenstands überhaupt darstellt.

ner Hoheit, der Größe Seiner Wohlthaten und der zukünftigen Herrlichkeit — einen herrlichen Eindruck himmlischer Dinge (vgl. die Entzückungen der Apostel); b) es entsteht eine Entzündung des Herzens durch die Betrachtung der Herrlichkeit des Herrn in Seiner Liebe; c) überschwänglich große Freude, so daß man jauchzt. Denn wie kann es anders seyn, wenn man in sich findet ein gereinigt und befriedigt Gewissen, wenn man gewahr wird, daß man inniglich den Herrn liebe und von Ihm wieder geliebt werde; wenn man die Krone in den Wolken glänzen sieht, die bald auf dem eignen Haupte prangen wird, wenn man alle Creaturen als Zeugen der Liebe Gottes um sich her gestellt sieht.“ Hierzu wird freilich sogleich angemerkt: „insgemein haben diejenigen am meisten Hoffnung hiezu, welche in der Selbstverleugnung und Heiligung am weitesten gekommen sind, welche an einen genauen Umgang mit dem Herrn im Verborgenen sich gewöhnt haben; oder jene Kennzeichen treten ein, wenn man in schwerer Versuchung treu geblieben, wenn uns Gott will zu einem großen Werk vorbereiten, beim Gebrauch der Bundesiegel und in der Nähe des Todes.“ Wenn nun überhaupt richtig ist, was wir in einem der vorausgehenden Paragraphen vom Genuß des Rechtfertigungsstandes und schon früher von der *unio mystica* ausgeführt haben, so muß es auch mit den angeführten unmittelbaren Kennzeichen seine Richtigkeit haben. Dagegen können wir dem besagten Reformirten darin nicht beistimmen, daß sich jene unmittelbaren Kennzeichen vorzugsweise mit zunehmender Heiligung und überhaupt im Fortschritt des geistlichen Alters einstellen sollen. Vielmehr hat man öfters nach der ersten gnadenreichen Annahme bei Gott ebenso lebhaft empfindungen der göttlichen Gnade als später. Ja es dürfte sich die umgekehrte Erfahrung bestätigen, daß Gott in den ersten zarten Jahren des neuen Lebens viel öfter solche selige Stunden gibt, als später, wo man nach gehöriger Festigung des innern Menschen oft mehr vom nackten Glau-

ben leben muß. Dieß führt uns endlich noch auf die nüchternste Art der Versicherung des Rechtfertigungsstandes, die sich uns aus der genugsam bezeugten Wahrheit des Evangeliums ergibt, daß, wer glaubt, gerecht und selig wird. Viele müssen sich den größten Theil ihres Lebens mit diesem Kennzeichen begnügen. Vgl. auch den Apostel Paulus Röm. 8, 31—34. Der Friede wird freilich unter jenen unmittelbaren Kennzeichen nicht leicht fehlen; aber eigentliche Freudestunden kommen mehr und mehr seltener. Die Freude, der Genuß ist uns aufgespart auf die selige Ewigkeit; und erst haben wir uns im Glauben zu üben und für den Herrn zu wirken, ehe wir Seiner seligen Nähe stets genießen dürfen. Vgl. hiezu noch Joh. 20, 17.

§. 50. Die volle Heilsgewißheit.

Wenn wir nun aber auch im Stand der Rechtfertigung stehen und es wissen, daß wir darin stehen, so fragt es sich noch, wie es mit dem Gnadenstand überhaupt oder mit der vollen Gewißheit des Heils in aller Zukunft für Zeit und Ewigkeit bestellt sei. Da gilt nun erstlich alles das, was wir von den Kennzeichen des Rechtfertigungsstandes überhaupt gesagt haben, sowohl von den mittelbaren als von den unmittelbaren, auch wiederum. Nur nimmt hier die Frage eine besondere Wendung, weil die volle Heilsgewißheit insbesondere von der Beharrung bis an's Ende (Matth. 24, 13. Kol. 1, 23. Ebr. 3, 14) abhängt. Da meinen nun die Reformirten einen großen Vorsprung vor den Lutheranern zu haben mit ihrer Lehre von der Erwählung, weil der Erwählte nimmermehr totaliter und finaliter aus der Gnade fallen könne; der Lutheraner aber mit seiner Lehre von der Möglichkeit des Rückfalls aus dem Gnadenstande scheint nie eine volle Gewißheit des Heils fassen zu können.

Gesetzt nun, daß die reformirte Erwählungslehre an sich richtig wäre, so müßten wir auch dann noch ihre

Zuversicht bestreiten, ¹⁾ da die Reformirten selbst sagen, die Gewißheit des Heils hänge von der Beharrung (Perseveranz) ab, und da, ob man die Gnade der Perseveranz hat, sich ja erst am Ende des Laufs im letzten Augenblick des Lebens beweisen kann. Allein auch ihre Voraussetzung haben wir in der Lehre von der Gnadenwahl als unrichtig dargethan. Auf biblischem Standpunkt kann sofort auch eine Möglichkeit des Rückfalls, und zwar völligen Rückfalls nicht bestritten werden. Vgl. die Sünde wider den heil. Geist (Matth. 12), die Todssünde (1 Joh. 5, 16. Ebr. 6, 6. 2 Tim. 2, 12.). Freilich, so lange man ein Gerechtfertigter ist, ist man auch ein Kind Gottes, folglich ein Erbe des ewigen Lebens. Aber eben um das handelt es sich, ob man in demjenigen Glauben ausharren wird bis an's Ende, der uns rechtfertigt und zu einem Kinde Gottes macht. Und daß es Proben jenes Glaubens gibt, worin derselbige möglicher Weise auch nicht bestehen könnte, zeigen nicht nur die Motive des Ebräerbriefs, sondern eben jene Stellen selbst, die von der Kindschaft der Gläubigen handeln — Röm. 8, 17.: „so wir anders mit leiden, auf daß wir auch mit zur Herrlichkeit erhoben werden.“ Wohl bespricht Paulus (Röm. 8, 30.) auch den Fall, wo die Gerechtfertigten auch die Herrlichgemachten sind; aber dieß sind eben die nach dem Vorsatz Berufenen, d. h. (vgl. Gnadenwahrheitslehre) nicht die willkürlich zur Seligkeit Berufenen, sondern die gemäß dem, daß Gott ihren Glauben und ihre Perseveranz darin voraus sah, Berufenen. 1 Joh. 5, 18. scheint freilich den Satz aufzustellen, daß jeder wahrhaft Wiedergeborene auch treu bleibe (vgl. 1 Joh. 2, 19.), und so scheint der Herr auch Joh. 10, 28. von allen Seinen Schafen (die es wirklich sind) zu sagen, nichts könne

1) Es sei hier bemerkt, daß es sich nur um den Reformirten in abstracto, um die reformirte Lehre, und auch nur bei einer Abtheilung der Reformirten, handelt, nicht um den Reformirten in concreto, der oft so gut lutherisch ist, als der Lutheraner selbst.

sie Ihm aus der Hand reißen. Allein 1 Joh. 5, 18. ist die erste Hälfte, wo es sich um das Nichtsündigen des Wiedergeborenen überhaupt (nicht um das finale Beharren) handelt, nicht anders zu verstehen, als wie 3, 6. 7. vom Wiedergeborenen als solchem, abgesehen vom reagirenden alten Menschen; in der zweiten Hälfte aber von B. 18., wo die Rede fortschreitet (daher das Subject, aber in einer andern Zeitform, wiederholt ist), ist nicht gesagt: jeder Wiedergeborene bewahrt, sondern: ein Wiedergeborener bewahrt sich (kann sich bewahren), und dann tastet ihn der Arge nicht an.¹⁾ Joh. 10, 28. sind eben Diejenigen die Schafe Jesu, welche bei Ihm bleiben: die läßt sich Jesus freilich nicht aus der Hand reißen. 1 Joh. 2, 19. ist nur zu erschen, daß man bei einer gewissen Reife des Glaubens nicht mehr aus der Reihe der Gläubigen austritt.

Mit der hiemit erhobenen Möglichkeit eines Rückfalls aus dem Gnadenstande scheint nun andererseits die Möglichkeit einer vollkommenen Heilsgewißheit verschwunden. Allein dieß ist noch nicht alsbald der Fall. Denn gibt es eine Möglichkeit des Rückfalls, so fragt es sich: in welcher Periode des Lebens, ob auf jeder Stufe des Gnadenstands oder nur auf einer anfänglichen und bis zu einem gewissen Punkt. Die Schrift weiß doch mehrere Fälle, wo ein Rückfall als unmöglich erscheint, wo es eine gewisse Hoffnung des Lebens, eine sichere Hoffnung auch für Andere gibt. Daß Paulus gewiß war (Röm. 3, 38. 39.), es werde ihn nichts scheiden von der Liebe Gottes, wird uns zwar weniger wundern. Doch ist damit jedenfalls die Möglichkeit überhaupt erhoben. Allein welch' gute Hoffnung spricht er auch für die Philipper aus (Phil. 1, 6.), für die Korinther (1 Kor. 1, 8.), für die Thessa-

1) Betont man dagegen — mit Merz — das absolute Prinzip in der Wiedergeburt, so sagen die Lutheraner mit Recht, Adam im Stand der Ebenbildlichkeit, da Gott in ihm wohnte, sei auch gefallen — durch seine Liebe zu Anderem außer Gott.

Ionicher (1 Theff. 5, 24.), für die Ebräer (6, 10. 9.), (hier mit besonderem Gegensatz gegen B. 6.) So ist auch Röm. 5, 5. die Rede von einer Hoffnung, die nicht zu Schanden wird. Vgl. auch das Ebr. 13, 9. überhaupt von dem Festwerden eines Herzens Gesagte. Worauf gründet sich nun ein solcher Fall? Scheinbar nach 1 Kor. 1, 8. 1 Theff. 5, 24. blos auf Gottes Treue. Die müssen wir ja aber bei allen als die gleiche setzen, sofern wir nicht der absoluten Erwählungslehre huldigen. Damit wäre also nicht erklärt, warum die Heilsgewißheit bei den Einen Statt findet, bei den Andern nicht. Ein eigenthümlicher Grund scheint bei unserer Zuversicht für Andere Phil. 1, 7. genannt, ein solch eigenthümlicher, daß er kaum logisch zu fassen ist. Allein hier herrscht offenbar ein exegetisches Mißverständnis vor. Paulus ist der guten Zuversicht für die Philipper nicht, weil er sie in seinem Herzen hat, B. 6. und die Anfangsworte von B. 7. sind offenbar Parenthese, und das darum B. 7. schließt sich an das fleißige Gebet an, das Paulus nach B. 3. 4. für die Philipper thut. Der Grund aber für jene gute Zuversicht liegt nach B. 5. in der bisherigen Gemeinschaft der Philipper am Evangelio. So kommt wohl auch 1 Kor. 1, 8. außer der B. 9. angezogenen Treue der herrliche Gnadenstand der Korinther B. 4 ff. in Betracht. Durch ihren Gnadenreichtum war ja nach B. 6. das Evangelium bei ihnen bereits bekräftigt. Es gibt demnach einen Höhepunkt des geistlichen Lebens, wo zwar an sich immer noch ein Rückfall denkbar und möglich wäre, wo aber Gottes Treue denselben abschneidet — eben um deswillen, was der Mensch durch seine Gnade schon geworden ist. Ein solcher Höhestand muß freilich etwas Anderes seyn, als das Ebr. 6, 4—5. Angeführte, wo ja merkwürdiger Weise auch nur von einem Schmecken und Kosten der himmlischen Gabe, des gütigen Wortes Gottes und der Kräfte der zukünftigen Welt die Rede ist. Zu jenem Höhestand ist außer reichlicher Gemeinschaft am Evangelio wie bei den Philippern und Korinthern, auch (Röm. 5, 4. 5.) ins-

besondere die Bewährung der Geduld in der Trübsal (vgl. Jak. 1, 2—4. B. 12.) gerechnet, um die es sich ja eben bei jenen Ebräern noch handelte. Wenn der Mensch Treue beweist, beweist Gott die Seine und schenkt durch dieselbe die Bewahrung zur Seligkeit (vgl. 1 Petr. 1, 5.). ¹⁾ In solcher Kraft Gottes haben die Märtyrer überwunden. Auf gleiche Weise bleiben die Schafe in Jesu Händen. Nun wird es aber dem Herzen auch gewiß, daß es durch nichts mehr von der Liebe Gottes geschieden werden könne. Die Hoffnung wird eine gewisse und lebendige durch den heil. Geist (Röm. 5, 5.), d. h. Gott schenkt es bei einem gewissen Höhepunkte geistigen Lebens dem Herzen, daß es jene Gewißheit genießt. Man möchte es freilich für evangelischer halten, zu sagen: sind wir Kinder, so sind wir auch Erben. Allein (s. ob.) Paulus selbst fügt ja Röm. 8, 17. noch bei: so wir anders mit leiden (vgl. Phil. 3, 10. und 2 Tim. 2, 12.). Auch kann ja jedenfalls entgegenget werden, daß es sich eben darum handle, was unser Verbleiben im Stande der Kindschaft sichere. Wir können nun aber noch einen Schritt weiter gehen, und nicht bloß von einem Geschenk der Heilsgewißheit reden, das Gott Seinen Getreuen schenkt, sondern nach Röm. 8, 38. 39. auf den Satz recurriren, daß, wo der redliche Wille ist, vom HErrn nicht zu weichen, und sich ein solcher mit Wachen und Beten rüstet, man auch vermöge der Treue Gottes gewiß seyn darf, das Ziel sei uns gewiß.

Sonst legt man sich lutherischer Seits die freudige Heilshoffnung neben der Möglichkeit eines Abfalls auch noch anders zurecht. Ein Lutheraner unserer Tage schreibt z. B.: „Selbst der Gedanke an die Möglichkeit eines lap-

1) 2 Tim. 2, 13. heißt es wohl auch: „glauben wir nicht, so bleibt Er doch treu;“ aber dieß ist etwas Anderes und will nur besagen, daß während nach B. 12. Verleugnung des HErrn auch unsere Verleugnung durch Ihn nach sich ziehe, bloße innere Glaubensschwachheit zumal im Anfang des Glaubenslaufs uns die Treue Gottes nicht entziehe.

sus finalis (völligen Abfalls) stört so wenig das Seligkeitsgefühl, daß er wesentlich zum Gang der beatitudo viatorum (zum seligen Gang der Pilgerschaft) gehört: ein Glaube, für welchen die Predigt von einem lapsus finalis der Wiedergeborenen ein Mißton ist, kann nicht für einen gesunden Glauben gelten: die mystica unio namentlich kann zum dämonischen Hochmuth werden, wenn nicht die Erkenntniß der Sünde dagegen verwahrt.“ Allein die genannte Möglichkeit kann die genannte Seligkeit doch nur dann nicht stören, wenn jene eine Möglichkeit in abstracto bleibt, ich aber andererseits eben mit Paulus gewiß weiß, daß bei mir die Möglichkeit nicht zur Wirklichkeit wird: sonst muß sie mein Seligkeitsgefühl stören. Die unio mystica läßt aber wohl einen dämonischen Hochmuth nicht mehr zu: in diesem Fall ist sie schon nicht mehr ächt. Auch wird ja laut unserer Voraussetzung die Heilsgewißheit entweder, wenn unmittelbar, bloß den Getreuen, oder, wenn mittelbar, nur unter der Bedingung redlichen Willens, treu zu bleiben, zu wachen und zu beten, geschenkt.

§. 51. Schlußfragen.

Für Manche hat nun auch die Frage noch Wichtigkeit, — sofern es Stufen in der künftigen Seligkeit und Herrlichkeit oder wenigstens in letzterer gibt, — zu welcher Stufe sie gelangen werden. Die Voraussetzung selbst bestreiten nun auch wir nicht (vgl. die Eschatologie). Aber um so mehr sind wir durch die Schrift veranlaßt, den Anspruch an eine bestimmte Stufe, die man sich etwa ausdenken wollte, zu bestreiten. Denn sofern jene Stufen doch sei es von einem höheren Heiligungsgrad oder vom größeren Fleiß in guten Werken.¹⁾ abhängen, so zeigt uns jene Gerichtsscene, die uns der Herr Matth. 25, 31 ff.

1) Das Märtyrertum ist nach der Schrift auch eine Hauptrückficht, kann aber für unsere jetzige Frage nicht in Betracht kommen.

vorführt, daß eben nur die überhaupt gerecht und selig erfunden werden können, welche gar kein Bewußtseyn ihrer guten Werke haben, ¹⁾ geschweige, daß sie um solcher willen dürften Anspruch auf einen höheren Grad der Seligheit machen wollen. Daß insbesondere der höhere Seligheitsgrad nicht das Motiv unseres größeren Fleißes seyn darf, sondern allein die Liebe zum Herrn und die Treue; daß ein solcher Accord, selbst wenn wir früher anfangen, uns zu befehren und dem Herrn zu dienen, trotz dem uns denen gleich stellen würde, welche später anfangen (und sonst im Nachtheil sind), ein solcher Accord uns also viel mehr erheblichen Nachtheil brächte und aus Ersten zu Letzten machen würde, zeigt jenes Gleichniß von den Arbeitern im Weinberge. Darum wird auch den Söhnen Zebedäi nichts vom ersten und zweiten Platz zugesichert, selbst als sie versprechen, Christi Leidenskelch zu trinken und Leidensstaufe zu übernehmen. Hiemit ist allerdings nicht gesagt, daß im Leidenskampf oder im Ernst der Verleugnung uns der Blick auf's Ziel und auch die besondere Herrlichkeit der bis in den Tod Getreuen nicht stärken dürfe. Aber jeder Anspruch um der Werke willen, also auch auf größere Seligkeit und Herrlichkeit um vermeintlichen größeren Grads der Heiligung zc. willen, ist uns untersagt, und es soll dabei bleiben, daß wir aus Gnaden selig werden und selig werden wollen. Demnach soll sich's auch Niemand in Rechnung nehmen, daß er ein besonders seliges und herrliches Loos finden werde, sondern er soll zufrieden seyn, wenn ihm das Zeugniß der Erbschaft und Kindschaft auf den Glauben hin ertheilt wird. Wie steht's aber um uns, wenn wir aus dem Gnadenstande gefallen? Bleibt auch dann noch eine Hoffnung zur Seligkeit übrig? Zu dieser Frage veranlaßt uns noch die im vorigen Paragraph erhobene Möglichkeit eines Rückfalls, sowie die Thatsache, daß Hunderte, ja Tausende

1) Dieß nach unserer Ansicht die Pointe des fraglichen Schriftstücks.

ihren Taufbund brechen, daß dieß fast das Allgemeine ist, was überall vorkommt. Die Frage hat auch schon kirchengeschichtlich sich oft geltend gemacht als Frage der kirchlichen Wiederzulassung Gefallener. Auch hier gibt es nun einerseits reichliche Beispiele, wodurch die Frage bejaht wird (vgl. David, Petrus, Augustinus und Alle, die, nachdem sie aus der Taufnade gefallen waren, wieder angenommen wurden). Andererseits weiß die Schrift auch Beispiele, wo es nicht mehr möglich ist, s. Ebr. 6, 4. vgl. 12, 17. Die Todssünde (1 Joh. 5, 16.) und die Sünde wider den heiligen Geist (Matth. 12) sind, vgl. Ebr. 12, 17., auch Joh. 8, 21. Fälle, wo die Rückkehr nicht mehr möglich ist, auch wenn man sie sucht. Wenn es scheinen möchte, gerade der Abfall von einer gewissen Höhe geistlichen Lebens mache die Rückkehr unmöglich, so können wir dieß laut Ebr. 6, 4—6. (vgl. vorigen Paragraph) nicht zugeben, weil bei einem solchen Höhepunkt ein Rückfall überhaupt nicht mehr stattfindet. Es ist die Beschaffenheit des Abfalls, was entscheidet; also z. B. nicht eine grobe Sünde überhaupt, auch nicht einfache Verleugnung (wie bei Petrus), sondern förmlicher Abfall, daher aber auch nicht die Verschönerung des Taufbunds, obwohl diese schon mehr ist, als die angeborne Sündhaftigkeit, schließt von der Rückkehr aus. Wir könnten also in Kürze sagen: der eigentliche Abfall schließt allerdings von der Rückkehr aus (der übrigens bei einer gewissen Höhe geistlichen Lebens nicht mehr stattfinden kann); in allen andern Fällen ist durch Buße und Glauben eine Rückkehr möglich. Ein tröstlicher Schluß unserer Pneumatologie bei der fast allgemeinen Verschönerung des Taufbunds. Aber noch lieber schließen wir mit dem Blick auf die Kraft der Gnade an denen, die treu bleiben, und können es uns nicht versagen, unsern Blick nochmals auf jenen Höhepunkt geistlichen Lebens zu richten, wo der Abfall nicht mehr möglich ist. Hier lernen wir die höchste Kraft der Gnade kennen. Hier wollen wir anbetend still stehen.

Mit der eben genannten Frage hängt schließlich noch eine dritte zusammen, nämlich: wie lange dem Menschen überhaupt die Gnadenthüre offen stehe, oder die Frage nach den Gnadenterminen. Natürlich haben wir jetzt diese Frage speciell mit Bezug auf dießseitige Gnadentermine zu fassen. Daß es solche überhaupt gibt, zeigt eben die Erwähnung der Sünde zum Tode, für die man nicht mehr bitten soll (beim Apostel Johannes), oder der Sünde wider den heil. Geist, welche nicht mehr vergeben werde, oder des Abfalls, von welchem (Ebr. 6) keine Umkehr mehr möglich ist. Im Uebrigen ist's theils vom praktischen Gesichtspunkt des Geistlichen, der Jedem, von welchem Er nicht die Ueberzeugung hat, er habe eine derartige Sünde, wie die vorhin genannten, auf sich, den Trost des Evangeliums zukommen lassen soll, theils vom individuellen des fortwährenden Bewußtseyns eigener Sündhaftigkeit, Versäumniß und Untreue, wichtig und tröstlich, daß die heilige Schrift keine weiteren Grenzen mehr zieht. Gibt es ja doch selbst Gerichte der Verstöckungen, welche wieder aufgehoben werden können, wie beim Volk Israel. Es ließe sich freilich der Fall denken, daß der Geistliche glaubte, er dürfe den Trost des Evangeliums verkündigen, wo er nicht mehr zulässig ist und Gott bereits verworfen hat, oder das Individuum noch Hoffnung hätte, wo seine Hoffnung verloren ist. Aber immerhin ist aus Matth. 12, 32. zu schließen, Gott werde, wo jene Extrasünden noch nicht eingetreten sind, im Dießseits stets noch Raum zur Buße geben. Scheint's ja doch, — wenn jener Fall nicht stattfindet, selbst im Jenseits. Doch wäre dieser Schluß zu voreilig (s. Eschatologie).

Zweites Kapitel.

Von den Gnadenmitteln.

§. 1. Begriff der Gnadenmittel.

Schon bei der Schöpfung, im anfänglichen Thun Gottes war es Seine Art und Weise, Mittel und Wege zu gebrauchen. Alle Dinge sind durch den Sohn gemacht, und ohne denselbigen ist nichts gemacht, was gemacht ist (Joh. 1, 3.). Die Engel sind von jeher dienstbare Geister Gottes gewesen, auszurichten Seinen Willen. Als die unmittelbare Wirksamkeit Gottes an dem gefallenem Menschengeschlecht durch Seinen Geist vorerst nicht anschlug und das zunehmende Verderben der Menschen vor der Sündfluth dieß deutlich offenbarte, schlug Gott einen andern Weg ein, der durch Mittel zum Ziele führte, erwählte von den vielen Völkern Ein Volk, und bearbeitete dessen Herz zunächst von außen her durch die Zucht des Gesetzes. Ist sodann auch seit den Zeiten des Neuen Bundes im Sohne das Leben dargeboten, so muß doch der Geist erst der Führer zum Sohne werden, ehe wir den Sohn finden können. Aber die innere Wirksamkeit des Geistes sowohl als die Lebensmittheilung, die vom Sohne ausgeht, ist abermals vermittelt, an Mittel und Wege gebunden. Wie der Lebensbaum im Paradies stand, den Menschen zur Unsterblichkeit zu nähren mit seinen Früchten, und wie dieser Genuß ohne des Menschen Fall denselben allmählig zu einem höheren Leben umgebildet haben würde, so sind für die Lebensströme, die vom Geiste und vom Sohne Gottes auf uns übergehen sollen, Canäle vorhanden, durch welche sie auf uns übergeleitet werden. Diese sind das Wort Gottes, die heiligen Sakramente und die christliche Gemeinschaft. Schon von den ersten Christen ist gerühmt, daß der Reichthum ihres geistlichen Lebens sich hergeschrieben habe davon, daß sie blieben in der Apostel Lehre

und in der Gemeinschaft und im Brodbrechen. Es ist noch ein Viertes genannt, was ihren schönen Stand bedingte, — daß sie blieben im Gebet. Auch das Gebet ist ein Gnadenmittel. Gehört es doch mit zur Bewirkung der sakramentlichen Weihe, zur Erleuchtung durch's Wort, zum gesegneten Beieinandersern in christlicher Gemeinschaft, ja ist ihm doch die Gabe des heil. Geistes zugesagt. Nur ist es nicht etwas, was Gott seinerseits als Handhabe darreicht, sondern was wir in Bewegung setzen müssen, um Seiner Gnade theilhaftig zu werden. Auch leidet allerdings unser Ausdruck: „Gnadenmittel“ auf die christliche Gemeinschaft deswegen weniger Anwendung, weil wir unter einem Mittel eine Sache verstehen, die christliche Gemeinschaft aber aus Personen besteht, wiewohl aber, was sie zur Seligkeit uns zumittelt, auch ein Gnadenmittel ist. Von den Quäkern freilich z. B. wird auch Wort und Sakrament vermöge ihrer Lehre vom innern Licht nicht für ein Gnadenmittel anerkannt. Ihre Gründe, daß die Taufe Christi nur eine Geistestaupe und das Abendmahl durch Röm. 14, 17. Kol. 2, 16—22., das Wort Gottes aber durch das innere Licht beseitigt sei, sind natürlich nicht triftig. Das Argument, daß der Neue Bund kein Bund der Ceremonieen mehr sei, ist gar zu oberflächlich. Es ist auch ganz falsch, was die Quäker behaupten, daß die Delung, Fußwaschung, Enthaltung von Blut und Ersticktem, wenn man auf solchen Aeußerlichkeiten bestehen wollte, eben so gut Schriftbefehl seien, als die Feier der Sakramente, Gebrauch des Wortes Gottes 2c. Dagegen kann es zur Sprache kommen, ob nicht die Handauflegung, wenn auch kein Sakrament, doch ein Gnadenmittel sei.

Zunächst hätten wir jedenfalls das Wort Gottes und die Sakramente als Gnadenmittel in's Auge zu fassen. Wiefern jedes derselben dieß ist, muß eben die Lehre vom Wort Gottes und vom Sakrament auseinander setzen. Ausgenommen die Quäker (und separatistisch = mystische Sekten) oder andererseits die rationalistische Ansicht wird

es nicht leicht eine theologische oder kirchliche Ansicht geben, die nicht Beides als Gnadenmittel anerkannte.¹⁾ Sie sind's freilich auf verschiedene Weise und mit verschiedenem Erfolg. Das Eigenthümliche des Sakraments im Verhältniß zum Wort ist zunächst das damit verbundene Zeichen (Luther: das Sakrament ist ein göttliches Wortzeichen). Wir sagen damit freilich nicht, daß es ein bloßes Zeichen sei: sonst wäre es ja kein Gnadenmittel mehr. Aber doch ist ein Zeichen da; das Wort ist dagegen Wort. Auch eine Verschiedenheit des Erfolgs wie der Art und Weise des Mittels besteht zwischen Wort und Sakrament. Daß eine solche überhaupt stattfindet, ist deswegen anzunehmen, weil doch wohl nicht durch zweierlei Mittel zum Ueberfluß das Gleiche gewirkt werden soll. Es ist dabei von Ebrard richtig erkannt und hervorgegestellt worden, daß, wenn sich überhaupt zwischen Wort und Sakrament auch in Betreff des Erfolgs soll ein Unterschied ziehen lassen (so daß wir wissen, warum wir neben dem Wort das Sakrament und neben dem Sakrament das Wort gebrauchen), der Unterschied liegen muß in dem — wie er es nennt — metanoetischen Erfolg des einen, und im anagennetischen Erfolg des andern; d. h. das Eine Gnadenmittel, das Wort, führt uns zu Buße und Glaube (wenn wir es überhaupt geziemend gebrauchen), das andere, das Sakrament, bewirkt die Wiedergeburt und Einpflanzung in Christum; wobei das Erste die Bedingung ist für das Andere. Es ist hierbei freilich vorausgesetzt, daß eben auch die metanoetische und anagennetische Wirkung nicht identisch, diese nicht schon

1) Auch die Arminianer stimmen selbst in Betreff der Sakramente wenigstens theil- und beziehungsweise zu, und am Ende selbst die Socinianer, wenn sie die Sakramente doch als Gnadenzeichen auffassen, — die nun auf irgend eine, wenn auch nur moralische Weise wirksam seyn müssen. Dagegen abstrahiren die Mennoniten von Letzterem und setzen den Glauben zum Begeben des Sakraments schon voraus; dieß ist ihnen nur religiöse Handlung.

mit jener gegeben, in jener beschlossen,¹⁾ obwohl jene die Vorbedingung für diese ist. Durch die Kindertaufe geht allerdings beides in einander über; doch auch in diesem Fall soll die Confirmation unter Vermittlung der christlichen Unterweisung aus dem Wort den Nachtrag der bußfertigen und gläubigen Gesinnung als Bedingung der fernern Gültigkeit des Taussakraments liefern.

S. 2. Fortsetzung.

Obwohl wir zunächst nur die Gnadenmittel des Worts und der Sakramente ausführlicher besprechen, so sind doch die übrigen nicht zu übergehen. Ueber die Stellung des Gebets zu den andern Gnadenmitteln, des Worts und der Sakramente, haben wir uns bereits erklärt. Zunächst tritt es in den Dienst jener andern Gnadenmittel, wie wir schon im vorigen Paragraph bemerkten; doch war auch dort schon darauf hingedeutet, daß wir einerseits eine gewisse selbstständige Stellung (da ihm z. B. die Gabe des heil. Geistes zugesagt ist) nicht absprechen können. Ähnlich in beiden Beziehungen dürfte es sich mit der Handauflegung verhalten, so daß wir den beiden Gnadenmitteln des Worts und der Sakramente zunächst diese beiden (Gebete und Handauflegung) bald mehr subsidia-riß, bald mit einer gewissen Selbstständigkeit anzureihen hätten.²⁾ Die Handauflegung ist evangelischer Seits in stehendem Gebrauch bei der Taufe (nach dem eigentlichen Taufakt), bei der Confirmation, bei der Ordination und Trauung, örtlich bei der Absolution, — ausnahmsweise bei Krankenheilungen. Jedenfalls fehlt nun der Handauflegung das Eigenthümliche des Sakraments, das

1) Was wir im vorigen Kapitel beim dritten Lehrstück von der Gnadenordnung nachgewiesen haben.

2) Es kann hier das Wort Luthers zur Sprache kommen, daß Gott mit seinen Gnadenmitteln nicht so karg sei, sondern auf alle Weise helfe. Doch vgl. die Richtigstellung dieser Aeußerung weiter unten aus Veranlassung der Lehre von der Absolution.

Gnadenzeichen. Auch ist sie, was von vornherein zu bemerken, nicht eigentlich Vorschrift des HErrn oder der Apostel, sondern sie hat bloß Vorgänge an diesen, so, wenn der HErr mit Handauslegung die Kinder, oder bei Seinem Scheiden die Apostel segnet; so wenn die Apostel (Apostelg. 8) mit Handauslegung den Taufakt bekräftigen, wie denn nach Apostelg. 6, 6. 13, 3. (14, 23.?) 1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6. 1 Tim. 5, 22. derselbe apostolische Gebrauch offenbar bei Ordinationen stattgefunden hat. Wahrscheinlich ist's auch, daß die vom HErrn (Matth. 10 und Luk. 10) den Zwölfen und den Siebenzig erteilte Vollmacht zu Krankenheilung mittelst Handauslegung ausgeübt worden sei; es läßt sich kaum anders denken. Den gleichen Gebrauch, mittelst gläubiger Handauslegung Heilungen zu vollziehen, sucht Jakobus 5, 14. 15. einzuleiten, indem er dabei die Ältesten der Gemeinde als die betreffenden Werkzeuge ansieht. Daß er die Handauslegung auch als Mittel der Absolution ansehe, kann aus dem Schluß von B. 15. nicht erwiesen werden, sondern die Sündenvergebung kann auch als Geschenk, das dem gläubig-bußfertigen Gesuch (vgl. B. 16.) des Kranken an sich zu Theil wird und die Vorbedingung für die Heilung durch Handauslegung bildet, betrachtet seyn. Jedenfalls ist mit allen diesen Fällen keine Vorschrift gegeben, sondern nur ein Vorgang, während es dem Gebrauch des göttlichen Worts, des Sakraments und der christlichen Gemeinschaft, wie auch dem Gebet durchaus nicht an Vorschriften, die denselben zu etwas Absolutgiltigem erheben, fehlt. Immerhin könnte die Handauslegung, auf diese Vorgänge hin vorgenommen, wie in den Zeiten der Urkirche, die Kraft in sich schließen, göttlichen Segen auf die Betreffenden überzuleiten, wenn bei der Handauslegung eben die Intention hiezu stattfindet,¹⁾ und es da-

1) Bei der Handauslegung dürfte diese nicht fehlen, wenn sie Segen vermitteln sollte; beim Sakrament ist es allerdings anders, wiewohl selbst hier nicht so sehr protestantischer Seits Front gegen die Katholiken gemacht werden sollte, was die intentio als Erforderniß betrifft.

bei, wie Jak. 5, 14. 15. vorschreibt, an gläubigem Gebet nicht fehlt, auch die Empfänglichkeit der Betreffenden vorhanden ist. Es kommt aber dabei jedenfalls der weitere Unterschied zwischen der Handauflegung und den übrigen Gnadenmitteln in Betracht, daß die Wirkung dieser eine rein geistliche, oder wenigstens geist-leibliche ist, ¹⁾ während es sich beim Gebrauch der Handauflegung, wie bei der Trauung und den Krankenheilungen, um leibliche Segnungen handelt, dort wenigstens zugleich mit. Ferner ist deutlich zu ersehen, daß die Kraft und der Segen der Handauflegung, soweit er geistlich ist, in Abhängigkeit steht eben vom Segen der andern Gnadenmittel, sei's des Sacraments, sei's des Worts, sei's der Gemeinschaft, sonach kein ursprünglicher, sondern ein von jenen andern Gnadenmitteln abgeleiteter Segen ist. So ist der Segen der Confirmation von der Kraft der Taufe abhängig (s. hernach); der der Absolution möchte in ähnlicher Weise entweder für einen vorlaufenden Segen des Abendmahls angesehen werden, wenn die übliche Weise Giltigkeit haben soll (s. hernach), oder auch für einen Segen des Worts, dessen tröstlicher Inhalt von der Sündenvergebung (zur Disposition für Begehung des Abendmahls) dem bestimmten Individuum speciell (auch in der öffentlichen Beichte) zugeeignet werden soll. ²⁾ Auch die Ordination hat ihre Kraft theils vom Wort Gottes, welches das Amt am Wort befehlt, theils vom Willen der Gemeinde, welche es dieser bestimmten Person mit der Intention des Segens überträgt; es soll ja auch die Kraft des Worts und der christlichen Gemeinschaft durch dieß bestimmte Individuum, das ordinirt wird, gleichsam eine persönlich-lebendige Vermittlung erlangen vermöge der besondern Gaben und Zubereitung des Ordinirten.

Wenn nun also gleich die Handauflegung ähnliche

1) Sie theilen uns Gnade mit — sagen die Reformatoren.

2) Einen dritten Gesichtspunkt der Absolution werden wir später noch aufstellen.

Wirkung hat wie das Sakrament, und wenn man dafür halten möchte, ob noch das sakramentliche Zeichen hinzukomme oder nicht, mache nicht so viel aus, falls nur die Wirkung da sei, so werden wir doch erstlich bei der Motivirung der sakramentlichen Stiftung darthun, wie viel auch am Zeichen gelegen ist; und zum Andern sind die Wirkungen der Handauslegung im Verhältniß zu den sakramentlichen untergeordneter Art, entweder weil sie das Sakrament voraussetzen, so bei der Confirmation und Absolution, selbst falls diese nebenher eine selbstständige Bedeutung haben, oder weil sie, wie bei der Ordination, nicht unmittelbar das Heil des Individuum selbst, sondern nur eine gewisse Amtsbefähigung betreffen, oder weil sie gar nicht blos geistlichen Charakter haben, wie bei der Copulation und bei den Heilungen. Da man auch schon in Betreff der Fußwaschung die Frage erhoben hat, ob es nicht ein Gnadenmittel sei und zwar ein sakramentliches, sofern ein bestimmtes Gnadenzeichen vorliegt, so ist zwar nach Joh. 13, 8. nicht zu bestreiten, daß die Fußwaschung des HErrn in jenem Moment ein Gnadenmittel war, das den Jüngern zu einer Reinigung diente, wie sonst die Taufe, und zwar zu einer schließlichen (die Hauptreinigung hatten sie ja schon erhalten, B. 10.), und daher auch zu ihrem schließlichen Antheil an Christo. Daß aber Jesus die Fußwaschung als bleibendes Gnadenmittel in der Gemeinde angeordnet habe, kann aus B. 14. 15. nicht erschlossen werden. Eine Fußwaschung, die der HErr vornahm, und die wir vornehmen sollen, sind zwei ganz verschiedene Dinge. Erstere konnte Antheil an Christo geben sollen, ohne daß die letztere auch diese Bestimmung hat. Die letztere ist rein als Akt brüderlicher Liebe und nicht einmal mit der Verpflichtung zu buchstäblicher Vollziehung angeordnet.

§. 3. Das Gnadenmittel des göttlichen Worts.

Da wir das Gnadenmittel als äußeres Mittel für die innern Wirkungen und Gaben der Gnade betrachten, so ist, wenn wir das göttliche Wort als Gnadenmittel bezeichnen, gesagt, daß der Herr und Sein Geist nicht ohne das Wort auf die Herzen wirken, aber auch das Wort nicht wirke ohne eine damit sich verbindende oder schon verbundene Geisteskraft. Obwohl wir ferner natürlich mit dem Geist den Herrn selbst wirksam seyn lassen, so müssen wir doch, gemäß dem, was wir im vorigen Paragraph von der metanoetischen Wirksamkeit des Worts sagten, die wir andererseits in der Lehre von der Gnadenordnung vorzugsweise dem Geist zuschreiben, erkennen, daß es vorzugsweise die Kraft des Geistes ist, die sich durch das Wort ausspricht (während im Sakrament das wirkende Princip — hauptsächlich der Christus in uns ist). Also der Geist wirkt durch's Wort und nicht anders, als durch's Wort, und das Wort bekommt seine Kraft von der Kraft des Geistes, die sich darin und dadurch offenbart und wirksam erweist. Hievon haben wir zunächst das Daß nach zwei Seiten festzustellen, a) nach der Einen Seite, wonach der Geist ordentlicher Weise nicht wirkt ohne das Wort. Dieß gilt wenigstens in Bezug auf die Erleuchtung des Geistes gegenüber allen Enthusiasten (Schwärmern), Mystikern, die da wähnen, des göttlichen Worts entbehren und unmittelbar durch den Geist sich erleuchten lassen zu können, und auf diesem Wege wohl auch mehr zu wissen, als das göttliche Wort weiß und sagt, sodann gegenüber den Glaubensquellen, welche in der römischen Kirche neben dem göttlichen Wort aufgestellt sind. Man stellt sich im einen und andern Fall auf Eine Linie mit den Aposteln und Propheten, wohl gar über sie hinaus, und verachtet das Wort und dessen Predigt als Buchstaben, dem der Geist fehle, und das uns jedenfalls nicht genug in die Geheimnisse der höheren Welt einführe. Im Gegensatz

hiergegen behaupten wir also, indem wir das Wort Gottes als Gnadenmittel aufstellen, es werde der Ordnung nach jeder nur so weit erleuchtet und nur so viel, als er das göttliche Wort mit dem demselben geziemenden Respect (vgl. 1 Theß. 2, 13. „ihr nahmet es auf nicht als Menschenwort, sondern wie es denn wahrhaftig ist, als Gottes Wort“) gebrauchen. Wir halten aber den Gebrauch des göttlichen Wortes überhaupt für nöthig zur Seligkeit und zur Theilhaftigwerdung der inneren Gnadenwirkungen, zunächst des Geistes, und setzen das ganze christliche Leben in eine gewisse Abhängigkeit vom Wort. Zum Erweis dessen dient nicht nur Alles, was Jesus in Seinen Gleichnissen vom Samen des göttlichen Wortes, sowie überhaupt Alles, was Er von der ewigen Kraft und Wirksamkeit des göttlichen Wortes (z. B. Matth. 7, 24. 24, 35. Joh. 5, 39. 45—47. vgl. Matth. 5, 18. Luk. 16, 29. 31., auch von der Bedeutung des Wortes A. T. insbesondere) sagt, sondern ferner auch die ausdrückliche Bemerkung (Joh. 16, 13. 14. vgl. 14, 26.), daß der Geist Alles, was Er wirke und gebe, von dem Seinen, d. h. doch zunächst von Seinem Worte nehme.¹⁾

Wie viel die Apostel von der Kraft und Bedeutung des göttlichen Wortes sagten, ist bekannt. Siehe Röm. 1, 16. 10, 8. 14—17. 1 Kor. 1, 18 ff. bes. B. 24. 2, 1 ff. R. 3, 1 ff. 4, 1 ff. Gal. 1, 6 ff. 3, 2. Eph. 1, 13. 6, 17. Phil. 1, 5. 18. 2, 16. Kol. 1, 5. 6. 3, 16. 1 Theß. 1, 8. 2, 13. B. 8. 1 Tim. 3, 16. 6, 2—4. 2 Tim. 1, 13. 2, 8. 9. 10. 3, 15—17. (mit Bezug auf's A. T.), Tit. 3, 8. (vgl. das Vorausgegangene und Nachfolgende), Ebr. 2, 1 ff. 4, 12. 13. 13, 17. Jak. 1, 18. 1 Petr. 1, 23. 25. 2 Petr. 3, 1. 2. 1 Joh. 2, 24. 27. Judä B. 17. Offenb. Joh. 1, 3. 12, 17. 20, 4. 22, 18. 19. Auch die Apostel, auf die man sich gewöhnlich zum Beweis unmittelbarer Geisteserleuchtung

1) Wiewohl auch im weiteren Sinn die Geistesgaben und Wirkungen eine Ernte aus dem sind, was Jesus gesät in Seinem Leiden, Sterben, Auferstehen 2c. vgl. Joh. 12, 24. Apostelg. 2, 33.

beruft, hatten ja zuvor und zugleich das Wort Christi gehört. Er aber war das persönliche Wort Gottes selbst. Auch im A. T. rühmt schon der Psalmist (Ps. 19. 119.) die erleuchtende, auch reinigende, läuternde Kraft des Gesetzesworts. Ein Mose hatte doch auch schon das mündlich überlieferte Wort der Patriarchen vor sich: die ersten von diesen aber waren von Gott selbst unterwiesen. Auch von den Propheten und so hernach von den Evangelisten und Aposteln hatte je der Nachfolgende das Wort des Vorgängers vor sich. Von den heidnischen Völkern selbst müssen wir sagen, daß sie ursprünglich wenigstens das Wort der Offenbarung hatten. Im Ganzen gibt es zwar Zeiten, wo die unmittelbare Offenbarung und Erleuchtung vorschlägt, so lange nämlich eben das geschriebene Wort spärlicher vorhanden ist. Seitdem aber der Kanon Alten und Neuen Testaments vorhanden, hört die unmittelbare Offenbarung auf, und es bleibt der Mensch an das geschriebene Wort Gottes gebunden. Es läßt sich wohl begreifen, warum dieß; es wäre sonst aller Subjectivität und Willkür Thür und Thor geöffnet (vgl. 2 Thess. 2, 2.). Dieß ist nur dann abgeschnitten, wenn als Norm gilt: der heil. Geist lehrt nichts, als was nicht nur mit dem Wort Gottes übereinstimmt (was freilich zur Noth auch die Quäker zugeben), sondern aus dem Wort Gottes genommen ist.¹⁾ Dieß Letztere ist ein Gesetz, das sich aus der göttlichen Heilsökonomie überhaupt ergibt. Wohl mag es vorbereitende Akte des Geistes geben, die ohne das Wort Gottes erfolgen, die gerade erst zum Wort Gottes hinleiten (vgl. nächsten Paragraph), und so scheinen selbst die sittlich umschaffenden Wirkungen des Geistes auch ohne das göttliche Wort vorgehen zu können. Zu-

1) Wenn es daneben 1 Thess. 5, 19. 20. heißt: „den Geist dämpfet nicht, die Weissagung verachtet nicht,“ so ist dieß nicht eine Freiegebung und Losbindung des Geistes vom Worte, sondern es sind die lebendigen Regungen des Geistes gemeint, wie sie durchs göttliche Wort angefaßt, aber durch die Norm desselben (B. 21. u. Röm. 12, 7.) stets zu regeln sind.

nächst reden wir auch mehr nur von Erleuchtung des h. Geistes durch's Wort. Für die wiedergebärende und eigentlich erneuernde göttliche Thätigkeit setzen wir ja selbst das Sakrament neben dem Wort als Bedingung. Doch werden wir nach obigen Schriftstellen nicht fehl gehen, wenn wir zugleich das ganze christliche Leben in Abhängigkeit vom göttlichen Worte setzen. Zunächst gilt dieß von Buße und Glauben, von welcher selbst jene in ihrer eigentlichen christlichen Bestimmtheit nur durch's Wort geweckt werden kann, der Glaube aber ohnedieß (Röm. 10, 17.). Aber auch auf die Wiedergeburt wird Jak. 1, 18. 1 Petr. 1, 23. die Kraft des göttlichen Wortes (vgl. 1 Petr. 1, 25.) bezogen, und demselben Ebr. 4, 12. namentlich eine große Kraft der Scheidung und Läuterung zugeschrieben. Ueberhaupt bekommt auch die Heiligung ihre bestimmte Gestalt durch's Wort und besonders das darin gegebene Vorbild Christi.

S. 4. Fortsetzung.

Es ist nun nicht nur gegenüber dem Papstthum stets und in unserer Zeit ganz besonders wieder am Platz, auf dieser Abhängigkeit des christlichen Lebens¹⁾ sowohl als der christlichen Lehre vom göttlichen Wort zu bestehen; sondern auch in der evangelischen Kirche gibt es, und zwar gerade innerhalb der christlich bewegteren Kreise, Erscheinungen genug, welche auch hier die Erinnerung nicht überflüssig machen, daß das geistliche Leben nicht nur stets formirt seyn will durch, sondern auch genährt aus dem göttlichen Wort, daß eine einseitige Geistigkeit eben so ein Extrem ist, wie das todte Buchstabenwesen, und daß hoch auch über dem besten Menschenwort das Gotteswort selbst steht.

1) Es ist ja auch gewiß nicht zu viel gesagt, wenn man behauptet, es sei in der evangelischen Kirche, der Kirche des Wortes, mehr Leben, als in der päpstlichen, der Kirche des Clerus und des opus operatum.

Auch noch nach einer andern Seite bedarf unser Lehrsag von dem göttlichen Wort als Gnadenmittel einer Befräftigung, nämlich gegenüber einer doppelten rationalistischen Ansicht des göttlichen Wortes, einmal a) als ob dasselbe nur Eines, etwa das beste von vielen andern guten Religionsbüchern sei, mit denen es im Uebrigen in Einer Reihe stehe. Hiegegen haben wir ja schon in der Apologetik den specifischen Charakter des Wortes heiliger Schrift sowohl seinem Inhalt nach als seinem Ursprung nach herausgestellt. Sofern sodann b) ebenfalls rationalisirender Seits zwar etwa der specifische Charakter des göttlichen Wortes seinem Inhalt und Ursprung nach zugegeben, aber eine rein psychologische oder logische Wirksamkeit desselben angenommen wird, nämlich eben durch seinen Inhalt, durch die darin enthaltenen Wahrheiten und Motive; so ist auch diejenige Seite unseres Lehrsages noch hervorzuhehren nöthig, welche besagt, daß das Wort nichts ohne den Geist wirke (so wenig als der Geist ohne das Wort). Da der natürliche Mensch nichts vernimmt vom Geiste Gottes, da es ihm eine Thorheit ist, und er es nicht erkennen kann (1 Kor. 2, 14.), so ist zum mindesten die calvinische Ansicht über die Verbindung des Geistes und Wortes festzuhalten, wonach zum Inhalt des göttlichen Wortes und trotz seines göttlichen Ursprungs noch eine besondere Wirksamkeit des Geistes in den Herzen der Menschen hinzukommen muß, wenn der Mensch zur Aufnahme desselben willig und fähig werden soll. Es will das mit andern Worten sagen: der Mensch muß durch den Geist von oben erst auf eine dem göttlichen Wort, das Geist und Leben ist, conforme Weise¹⁾ hergerichtet werden, damit derselbe Receptivität und Capacität für's göttliche Wort bekomme.²⁾

1) homöopathisch, vgl. 2 Petr. 1, 20. 21.

2) Um die gleichen Vorstellungen, die der Geist für sich erwecke, wie sie das göttliche Wort habe (so Luther und Calvin, wie wohl nach Beiden den Gegenstand des Glaubens bloß das Wort gibt), handelt es sich freilich nicht, aber um eine geistliche Disposition.

Man bleibt in der That mit dieser calvinischen Ansicht nicht unter, sondern kommt eigentlich über die lutherische Ansicht von der Verbindung des Geistes und Wortes zu stehen. Diese, d. h. die Ansicht von Chemnitz und Gutier (denn die lutherischen Bekenntnisschriften und auch Luther selbst sprechen sich dießfalls keineswegs entschieden aus, sondern eben so oft calvinisch), setzt nämlich eine Identität, ein Zueinsseyn des Wortes und Geistes, eine Immanenz von diesem in jenem, so daß Geist darin ist auch ohne den Gebrauch. Gewiß ist dieß der Fall, s. Joh. 6, 63. 1 Thess. 1, 5. vgl. Röm. 15, 16., und wollten etwa die Reformirten dieß leugnen, wären sie gewiß nicht im Recht. Vernünftiger Weise reicht es aber hin, dieß vom Ursprung des Wortes herzuleiten, nicht von einer besondern Geisteswirkung und Kraft, die sich noch nebenher damit amalgamirt. Dagegen spricht die calvinische Ansicht noch aus, was die lutherische nicht ausspricht, daß trotzdem, daß das Wort selbst Geist und Leben ist, der Mensch ohne eigene Zubereitung durch den Geist Gottes das Wort nicht aufnehme, daß der Mensch selbst erst geistlich seyn müsse, um Geistliches richten zu können. Von dieser Seite wird auch die Differenz zwischen Luther und Calvin tief praktisch, namentlich gegenüber jener rationalisirenden Ansicht von der psychologischen Wirksamkeit des göttlichen Wortes, welche sie als Geiswort ja freilich haben sollte, aber bei der Beschaffenheit des menschlichen Herzens durchaus nicht immer hat.¹⁾

§. 5. Fortsetzung.

Außer dem Bisherigen, das uns die Abhängigkeit des Christlichen Lebens vom Worte gezeigt hat, aber auch das Bedingtseyn der Wirksamkeit des Wortes durch eine gleich-

1) Demnach ist die Frage zwischen Calvin und Luther auch keineswegs eine bloße Frage der Wissenschaft, wie Julius Müller in einem dießfälligen Aufsatz meint.

zeitige Wirksamkeit des Geistes, ist es noch von Interesse, theils das Verhältniß des menschlichen Faktors näher zu bestimmen, theils den Umfang, in welchem jenes der Fall ist, nämlich den Umfang des göttlichen Worts, von welchem das christliche Leben abhängt. In ersterer Beziehung sagt z. B. Flacius: Zwei Ursachen concurriren zur Bekehrung: Geist und Wort, — die Synergisten: Geist und Wort und der menschliche Wille, der nicht widerstrebt, sondern beistimmt. Die lutherische Concordienformel ließ das Beistimmen weg und beschränkte sich auf das Nichtwiderstreben. Außer dem, was wir schon Kap. 1, Lehrst. 2 über diesen Gegenstand erörtert haben, bringen wir hier noch Eines zur Sprache, nämlich den Beitrag, den Jes. 55, 8—11. zu unserer Frage gibt. Hier scheint eine unbedingte Wirksamkeit des Worts behauptet zu seyn und demnach Flacius Recht zu haben. Und doch ist dem nicht also. Denn offenbar (s. Galwer Handb. der Bibelerfl. 3. Aufl. S. 828) handelt es sich nur um eine bestimmte Verheißung für Israel, die nicht leer zurückkommt. Andere würden vielleicht betonen, daß das Wort immer Wirkung habe — als Geruch des Todes zum Tode oder des Lebens zum Leben. Aber es ist hier von einer gesegneten Wirkung die Rede. Wer daher die Beschränkung auf Israel nicht anerkennen wollte, müßte erklären, daß im Allgemeinen, wo das Wort gepredigt wird, dasselbe immer einen Erfolg hat, sofern überall ein Häuflein von Gläubigen ist (vgl. Lehre von der Kirche). Eine andere Stelle dieser Art findet sich im Neuen Testament (Marc. 4, 26—32.) in dem Gleichniß, das vom selbstwachsenden Samen handelt. Hiemit möchte es scheinen sei der menschliche Faktor ausdrücklich ganz aufgehoben. Und doch ist dabei offenbar das gute Land, welches das Herz des Menschen ist (vgl. das Gleichniß vom vierfachen Ackerfeld), sowie die Art und Weise, wie das Land durch Umpflügen mittelst des Gesetzes in der Buße, und durch Bedünngen, die Kräfte der vorlaufenden Gnade (vgl. Luk. 13, 8.), ein gutes Land wird, vorausgesetzt, und eben in diesem Fall die Kraft

des Samens göttlichen Wortes gerühmt, wobei unsere Lehre von der *gratia cooperans* den menschlichen Faktor noch in weiterer Thätigkeit gezeigt hat. Aber diese Frage, die den Mitfaktor des menschlichen Willens bei den göttlichen Gnadenwirkungen betrifft, haben wir ja schon im vorigen Kapitel beim zweiten Lehrstück erledigt. Die andere Frage stellen wir natürlich nicht, als ob wir mit einer gewissen modernen Theologie der Ansicht wären, es sei nicht Alles in der Bibel göttliches Wort. Wir haben uns hierüber in der Apologetik genugsam erklärt. Aber auch zugegeben, es sei Alles in der Bibel göttliches Wort, die Lehre ohne dieß, die evangelische Geschichte zumal, die übrige Geschichte ebenfalls als göttliches Lehrwort, das uns auch durch den Fall und die bösen Thaten der Menschen belehrt, so fragt sich immer noch, ob das christliche Leben vom ganzen Inhalt der Bibel abhängig sei. Man wird bald verstehen, was wir meinen. Für den Gang des Reiches Gottes hat natürlich auch vieles Antiquarische, namentlich auch das ganze Gesetz Mose's, Interesse, aber was für einen Einfluß auf's christliche Leben? Es hat ja doch nicht Alles vorbildliche Bedeutung, oder eben nur für den Antiquar, für den gewöhnlichen Christen nicht, und selbst wenn, so ist der Einfluß auf's innere Leben nur mittelbar von Belang. Hier und in ähnlichen Fällen dürfte, was den Gebrauch des göttlichen Wortes betrifft, allerdings etwas nachzulassen seyn, nicht bloß für Kinder, sondern auch für Erwachsene. (Auch die altkirchlichen Dogmatiker unterschieden zwischen einem primären und secundären Object der heil. Schrift.) Um so gewisser sollte, was Christ heißt, sich mehr anschicken, den übrigen, auch den Lehr- und prophetischen Inhalt des göttlichen Wortes mit dem Centrum, das er in Christo hat (Joh. 5, 39.), und an der biblischen Geschichte den Gang des Reiches Gottes, sowie die ewigen Ideen derselben, sich anschließen zu lassen. Der Gebrauch des göttlichen Wortes ist vielfach noch ein sehr kümmerlicher, wenn auch nicht ein bloßes *opus operatum*, wie das Rosenkränzbeten bei

den Katholiken; und es ist eines der ersten *pia desideria* eines Jeden, der den Zustand des geistlichen Lebens und namentlich auch der christlichen Erkenntniß in unsern sogenannten Christengemeinden kennt, daß der Gebrauch des göttlichen Worts auf obige Weise theils an Umfang zunehmen, theils mehr Geist und Leben an sich ziehen möchte. Wenn dabei in Bezug auf den Lehrinhalt der Schrift selbst schon zur Reformationszeit der Streit sich erhoben hat, der noch nicht ganz erloschen ist und gewissermaßen auch den Gegensatz derer bildet, die, sei's mehr die Rechtfertigung, sei's mehr die Heiligung betonen, ob nämlich neben dem Evangelium auch das Gesetz (Nomos) zu gebrauchen sei,¹⁾ so ist hierüber Folgendes zu bestimmen: Daß das Gesetz zur Erkenntniß der Sünde dient und dienen soll, darüber kann nach Röm. 3, 20. keine Frage seyn. Daß es als Zaum des natürlichen ungebrochenen Menschenherzens, um die wildesten Ausbrüche desselben zu hemmen, zu gebrauchen ist, kann nach 1 Tim. 1, 9. 10. ebenfalls keinem Zweifel unterliegen. Der pädagogische und polizeimäßige Gebrauch des Gesetzes kann daher eigentlich nicht in Frage gestellt werden. Aber, ob das Gesetz auch für die Wiedergeborenen noch da, ob diese nicht darüber erhaben seien, kann auf Grund von Stellen, wie Matth. 11, 13. 1 Tim. 1, 9. auch 1 Joh. 3, 9., zur Sprache kommen. Unsere altkirchlichen Dogmatiker (einschließlich der F. C.) haben darüber entschieden, daß auch der Wiedergeborene des Gesetzes noch bedürfe, sofern derselbe noch mit sündlicher Schwachheit behaftet sei. Es ist aber auch für den Wiedergeborenen die Frage dahin noch genauer zu bestimmen, ob er des Gesetzes nur als einer Norm, oder als eines Spornes bedürfe. Man möchte denken: jenes am wenigsten, da die Norm

1) Die das Gegentheil lehrten, hieß man Antinomisten. Es ist dann aber nicht das Gesetz gemeint, das für uns nur noch antiquarisches Interesse hat, wie ein guter Theil des Gesetzes Mose's, sondern der gesammte sittlich-gesetzliche Inhalt der heil. Schrift.

bald gefaßt ist; und doch, wie neu werden uns auch stets wieder die Vorschriften des Evangeliums (vgl. 1 Joh. 2, 7. 8.)! Was den Sporn betrifft, den Sporn mit des Gesetzes Drohungen und Verheißungen, so haben jedenfalls die evangelischen Verheißungen für den Wiedergeborenen unvergleichlich mehr Werth, als die eigentlich gesetzlichen. Und jener evangelischen (des ewigen Lebens, 1 Joh. 2, 25.) kann kein Christ entbehren. Die Drohungen, auch die der Hölle, werden für gewisse Augenblicke und Zustände auch immer Bedeutung haben. Allerdings aber wird ihre Bedeutung in dem Maße abnehmen, als das geistliche Leben wächst und die Liebe Christi (2 Kor. 5, 14.) uns drängt. Der äußere Zwang des Gesetzes hört jedenfalls auf, und so gilt auch Matth. 11, 13. u. 1 Tim. 1, 9.

S. 6. Begriff des Sakraments.

Der Begriff des Sakraments geht bei allen nicht katholischen kirchlichen Parteien aus von dem Begriff eines vorhandenen religiösen Zeichens,¹⁾ und wir haben schon in den früheren Paragraphen das Zeichen als das erste wesentliche Stück des Sakraments bestimmt, wenn dasselbe von andern Gnadenmitteln und namentlich auch von den Akten der Handauslegung unterschieden werden soll. Eben als Zeichen kann aber das Sakrament auf sehr verschiedene Weise aufgefaßt werden. Der nächste fundamentale Unterschied liegt darin, daß das Zeichen ent-

1) Für den Katholiken ist dieß, wie die große Anzahl ihrer Sakramente und beziehungsweise auch die Verwandlungslehre zeigt, kein nothwendiges Erforderniß, sondern er begnügt sich mit dem Begriff einer religiösen Handlung. Bei ähnlichen Ausdrücken in der Apologie der Augsb. Confession (ritos, cerimonia, opus) ist zu beachten, daß in den Sätzen, wo sie vorkommen, der Nachdruck für dießmal auf das *mandatum* (Schriftgebot) und *promissio gratiae* (Gnadenverheißung) fällt, ohne daß das Zeichen geleugnet werden soll; denn dieß ist freilich andererseits nicht hinreichend; sonst könnte auch die Fußwaschung ein Sakrament seyn.

weder nur als Bekenntnißzeichen, d. h. als Zeichen von etwas aufgefagt wird, was der Mensch thut, um sich damit als Anhänger eines bestimmten Bekenntnisses, wie z. B. des Christlichen in dieser oder jener Fassung, und somit der Christlichen Kirche in dieser oder jener Branche, darzustellen. Von diesem Begriff des Sakraments ging jedenfalls die zwinglische, socinianische und mennonitische Ansicht aus,¹⁾ und gegen diese zwinglianische Ansicht ist von vorne herein die Augsb. Confession, Art. XHI., mit den Worten gerichtet: „die Sakramente sind nicht blos Zeichen des Bekenntnisses, sondern vielmehr Zeichen und Zeugnisse des göttlichen Willens gegen uns,“ und redet sie dann auch noch von Verheißungen, welche in den Sakramenten dargereicht und dargestellt werden. Hier die andere Ansicht!

Es ändert an der zwinglianischen Ansicht, wenn man auch (wie selbst die Socinianer und Mennoniten) die Sakramente Zeichen göttlicher Gnade, ja innerer geistlicher Akte seyn läßt, doch nichts wesentlich, so lange man die Darreichung des Bezeichneten nicht mindestens zugleich mit den Zeichen in einem bestimmten sakramentlichen Akte verbunden, oder auch die Zeichen zur Belebung des Glaubens (sei's mystisch, sei's moralisch) wirksam seyn läßt. Nicht einmal das Letztere fand bei Zwingli Statt.²⁾ Auf dieselbe Seite stellen sich im Grund auch

1) Mit den Sakramenten, sagt Zwingli *de vera et falsa religione*, beweist man sich der Kirche als einen Candidat Christi, und dieselben machen mehr die Kirche, als dich selbst, über deinen Glauben gewiß; stützen dürfe sich der Glaube auf's Sakrament nicht.

2) Natürlich kann Zwingli nebenher in der *fidei ratio* behaupten, die Sakramente seien auch Zeichen einer heiligen Sache. Das müssen sie freilich zugleich seyn, wenn sie ein Zeichen meines Bekenntnisses seyn sollen; aber der Nachdruck fällt jedenfalls hier darauf, daß sie dieß sind. Daß die Sakramente Gnadenmittel seien, bestreitet Zwingli auch in diesem Dokument auf's Entschiedenste, und es ist daher nicht einzusehen, wie man dem Zwingli reformirter Seits einen bessern Sakramentsbegriff unterstehen kann. Daß er einen mystischen Begriff vom Glauben hatte, beweist nichts hieher.

die Socinianer und Mennoniten. Denn wenn gleich auch sie die Sakramente Zeichen der Gnade Gottes und Letztere sogar Zeichen innerer geistlicher Akte seyn lassen, so betonen sie doch mehr das, was wir unsererseits durch Begehung des Sakraments thun und bekennen (nämlich unsere Religion, Buße, Glauben, Gehorsam), als das, was Gott thut, und beschränken natürlich jene geistliche Akte eben nicht auf's Sakrament. Durch diese Beschränkung oder auch durch die Aufnahme des vorausbezeichneten Begriffs von einer Darreichung des Bezeichneten mit dem Zeichen im sakramentlichen Akte, erhebt sich der Abendmahlsbegriff der eigentlich reformirten Symbole weit über den Zwinglischen Lehrbegriff, und stellt sich auf Eine Linie mit dem Sakramentsbegriff, welchen zunächst auch die Augsbургische Confession in ihrem 13ten Artikel entwickelt. Zwar die gallische Confession und die von Genf beschränken sich auf den Begriff der Belebung des Glaubens durch die Zeichen, als Zeichen des göttlichen Gnadenwillens überhaupt; ¹⁾ die andern reformirten Symbole aber, wie namentlich die helvet. II., lassen das Bezeichnete, — worunter sie eben nicht bloß den Gnadenwillen Gottes überhaupt, sondern Alles, was Gott dem Gläubigen innerlich gewährt, versteht, — mit dem Zeichen sakramentlich verbunden seyn, zur subjectiven Versicherung jener Gewährung und Befestigung unseres Glaubens in Betreff der erfolgten Gewährung. Man hat dann einen doppelten Begriff von Glauben; der eine ist der, welcher den Zeichen als Zeichen des Gnadenwillens Gottes überhaupt glaubt, und der andere ist der, welcher glaubt, daß uns Gnade wirklich dargereicht sei; der eine geht voraus, der andere folgt nach, und der letztere gründet sich darauf, daß, was die Zeichen in Betreff jener wirklichen Gnadenakte bezeichnen, auch wirklich geschehen sei. Daß

1) So auch der Basler Abendmahlsritus, bei welchem administrirt wird mit den Worten: dein Glaube an ꝛc. erhalte dich und stärke dich zum ewigen Leben.

sich die Augsburgerische Confession zunächst auf diesen Sacramentsbegriff mit den hervorragenderen der reformirten Symbole beschränkt, ist nach Ansicht des 13ten Artikels nicht zu bestreiten.¹⁾ Darin ändert auch der specielle Abendmahlsbegriff, den die Augsburger Confession Art. X. aufstellt, zunächst nichts, indem auch die tiefergehenden reformirten Symbole zu jenen Gnadenakten, von welchen die sakramentlichen Zeichen Zeichen sind, die mystische Verbindung mit Christo rechnen (so die schottische Confession). Immerhin liegt hier gleich die Differenz vor, daß nach Art. X. der Augsburger Confession Leib und Blut Christi da sind, und zwar eben nicht bloß Christus überhaupt, sondern Sein Leib und Blut. Doch über die Art und Weise der Darreichung der unsichtbaren Gnade bestimmt die Augsburger Confession nichts weiter, als die höher gehaltenen reformirten Symbole auch. Wenn nun die römische Kirche unter Anderem aus dem Grunde gegen den protestantischen Sacramentsbegriff polemisirt, weil derselbe bloß den Glauben durch die Sacramente geweckt und gemehrt werden lasse für den Zweck der Sündenvergebung und deren Gewißheit (während die römische Kirche Alles, was zur Gerechtigkeit und Heiligung gehört, mitgetheilt seyn läßt), so ist dieß ein pures Mißverständniß, und nicht bloß aus dem Grunde abzuweisen (wie Baur Gegensatz 2c. meint), weil der Glaube dem Protestanten auch das Princip der Heiligung sei, sondern aus einem ganz andern Grunde. Denn beiderlei Bekenntnisse lassen ja die sakramentlichen Zeichen Zeichen innerer göttlichen Gnadenakte in sehr umfassendem Sinn des

1) Es findet sich hier sogar auch der doppelte Begriff des Zeichens, als eines Zeichens des Gnadenwillens Gottes überhaupt (erste Hälfte des Artikels) und der gewährten, erlangten Gnadenverheißungen (Schluß des Artikels): daher setzt sie auch vom Glauben das Doppelte, daß die Zeichen a) den Glauben an den Gnadenwillen Gottes überhaupt wecken, b) wenn dieser geweckt ist, in Folge des Eintritts der wirklichen Gnadenakte mit den sakramentlichen Zeichen auch die Zuversicht des Empfangs hergestellt wird.

Worts seyn, die eben mit dem sakramentlichen Akt vor sich gehen, und verstehen schließlich unter dem gemehrten Glauben eben die Glaubenszuversicht, daß wir jetzt jener umfassenden Gnade seien theilhaft worden.¹⁾

S. 7. Fortsetzung.

Während wir nun aber bis dahin den lutherischen und reformirten Sakramentsbegriff enig finden, so gehen sie im weitem Verlauf in vier wesentlichen Punkten auseinander. Erstlich in der Bestimmung der Art und Weise der Verbindung der unsichtbaren Gnade mit dem sichtbaren Zeichen. Denn während hier die strengeren Lutheraner eine Identität setzen (die Formula concordiae bestimmt wenigstens ein *sub*, *cum* und *in* — unter, mit, in), ohne deßwegen das Gnadenzeichen mit den Römischen verschwinden zu lassen, begnügen sich die Reformirten mit dem Begriff der Verbindung überhaupt (wie ihn das *cum* ausdrückt). Die Conf. Helvet. II. redet zwar auch von den Sakramenten als mystischen Symbolen und von einer Union des Zeichens und der bezeichneten Sache, womit sich wenigstens dieses Symbol von den Lutheranern nicht zu unterscheiden scheint; aber ausdrücklich heißt es dann: sie sind verbunden *per significationem mysticam*, d. h. so, daß das Zeichen das Bezeichnete auf mystische Weise bedeutet. Worin aber diese mystische Weise besteht, das ist eben die Frage. Die reformirten Symbole brauchen doch vorzugsweise den Ausdruck des *Adjunct*, höchstens *Conjunct-Seyns*, und können die lutherische Identität schon deßwegen nicht annehmen, weil sie den Empfang der sakramentlichen Gnade bloß den Gläubigen zuerkennen, während die Identität zu der Ansicht zu führen scheint, daß auch die Ungläubigen die unsichtbare

1) Leider kann man es aber auch sonst oft und selbst in Katechismen und Kinderlehren als lutherische Ansicht dargestellt finden, daß das Sakrament eingesezt sei bloß zur Stärkung des Glaubens.

Gnade empfangen. Zum Andern lassen die Reformirten blos die Kraft des Geistes bei den Sakramenten da seyn und mittelst der Sakramente sich wirksam erweisen: der Lutheraner und schon die Augsburgerische Confession premirt das wirkliche Daseyn und Dargereichtwerden von Leib und Blut Christi. Daß auch einige reformirte Symbole die mystische Verbindung mit Christo hervorheben, haben wir schon bemerkt; aber sie lassen dieselbe jedenfalls nach calvinischer Weise nur durch den heiligen Geist vermittelt seyn und bestreiten jedenfalls die praesentia (Gegenwart) Christi, zumal Seines Leibes und Blutes. Es folgt hieraus das Weitere, daß die Reformirten zunächst eine bloße Wirkung des Sakraments auf den Geist anerkennen, woran sich anschließt, daß nach ihrer Ansicht eben nur beim Gläubigen eine Wirkung stattfindet, während der lutherische Abendmahlsbegriff die Wirkung vom Leib auf den Geist geben, oder wenigstens leibliche und geistliche Wirkung unmittelbar verbunden seyn und auch den Ungläubigen das Sakrament empfangen läßt. Endlich legt eben der reformirte Lehrbegriff auf die Wirkung des heil. Geistes selbst, welche durch das Mittel des äußeren Zeichens geschieht, viel weniger Nachdruck, als auf den Erfolg d. h. die obsignatio, die Versicherung des Empfangs, ¹⁾ während man zwar auch lutherischer Seits sich öfters so ausdrückt, aber hier doch die Sache und Wirkung selbst vom höchsten Belang ist. Jedenfalls einigen sich aber die Lutheraner und Reformirten gegenüber allen andern Parteien wiederum in folgenden Punkten: 1) wie schon erörtert, in der Forderung eines Gnadenzeichens zum Begriff eines Sakraments. Es ist damit nicht nur der Quäkerianismus und die Ansicht anderer

1) Es ist aber hienach jedenfalls unrichtig, was Schneckenburger den Reformirten vorwirft, daß sie das Sakrament mehr von Seite dessen, was der Mensch dabei zu leisten habe, als was Gott thue und gebe, ansehen. Nur Zwinglianer, Socinianer und Menoniten (s. ob.) stehen auf letzterem Standpunkt,

mystisch=separatistischen Parteien abgewehrt, welche der Gnadenzeichen entbehren und auch ohne sie die unsichtbare Gnade (auch den Leib und das Blut Christi) empfangen zu können meinen; sondern andererseits auch die große Zahl der Sakramente ausgeschlossen, welche die Katholiken haben (römische und griechische sieben), und es sind dieselben schon hiedurch (abgesehen von der Frage der wirklichen Stiftung) auf zwei reducirt. 2) Einigen sie sich in der Bestimmung, daß mit dem sichtbaren Zeichen unsichtbare Gnade im Sakrament sich verbindet, d. h. bei der sakramentlichen Feier, somit 3) in der Forderung sakramentlicher Begehung, wodurch das katholische Messewesen mit der Hauptvoraussetzung, daß Brod und Wein im Abendmahl auch vor und nach dem Genuß Leib und Blut Christi seien, und so als Opfer vor Gott gebracht werden können, ausgeschlossen ist (denn in der That sollen wir beim h. Abendmahl die Früchte des Einen Opfers Christi für uns genießen, nicht Christum abermals opfern, eine Idee des Katholicismus, die, obwohl sie in seinem Cultus die vornehmste Rolle spielt, doch nur aus jener Aufhebung von Gottes Gebot durch Menschengebot zu erklären ist, wie sie uns so oft in der römischen Kirche begegnet); 4) in der Betonung des Wortes statt der priesterlichen Vollmacht als desjenigen, wodurch die Vereinigung der unsichtbaren Gnade mit dem sichtbaren Elemente vor sich geht; 5) in der Betonung vollständiger Begehung des Sakraments im Gegensatz gegen die römisch-katholische Kelchentziehung; ¹⁾ 6) in der Forderung bußfertig=gläubi-

1) Die römische Kirche weiß bekanntlich für dieselbe keine Gründe anzuführen, als a) die Gefahr der Verschüttung des Bluts Christi — bei Voraussetzung der Wandlungslehre und bei der Annahme, daß der Wein das Blut Christi sei auch außerhalb des Genusses: mit dieser Voraussetzung fällt auch die Folgerung: ohne dieß kann ja auch von der Hostie etwas verloren gehen; b) zur Stütze — die Jünger, welchen Jesus gesagt habe: esset und trinket, haben nicht die ganze Gemeinde, auch die Laien, sondern nur den Clerus repräsentirt, was offenbar falsch ist.

gen Begehens (lutherisch) zum gesegneten Gebrauch, (reformirt) zum Empfang der unsichtbaren Gnade überhaupt. Diese sechste gemeinschaftliche Bestimmung bildet den Gegensatz gegen das *opus operatum* (abgemachte Sache) im römischen Katholicismus.¹⁾

§. 8. Fortsetzung.

Es ist demnach schwerlich wohlgethan, die reformirte Kirchenlehre überhaupt und den Katholicismus als die zwei Extreme des Sakramentsbegriffs anzusehen, zwischen welchen die lutherische Kirchenlehre die richtige Mitte halte. Die äußersten Gegensätze im Sakramentsbegriff sind nun vielmehr folgende: I. diejenigen Ansichten, welche den Zusammenhang zwischen dem sichtbaren Zeichen und dem unsichtbaren Element zerreißen und aufheben: diese theilen sich aber wieder in zwei Klassen: a) solche, welche das mystische Element an Religion und Christenthum, das bei dem tieferen Sakramentsbegriff vorwaltet, mehr oder weniger ignoriren und verwerfen, und daher das Sakrament nur als ein Bekenntnißzeichen oder als Gnadenzeichen überhaupt (Zeichen des gnädigen Willens Gottes, nicht aber bestimmter Gnaden, die uns conferirt werden, und besonders nicht der mystischen Gemeinschaft mit Christus) ansehen (Zwinglianer, Socinianer und socinianische Arminianer); b) solche, welche jenes mystische Element keineswegs ignoriren und verwerfen, dasselbe vielmehr im vollsten Maasse mit ihrer Lehre vom innern Licht anerkennen, aber die Mittheilung jenes mystischen Elements des christlichen Lebens keineswegs an äußere Mittel und Zeichen und Begehung gewisser äußerer Handlungen gebunden, oder auf den Moment der Begehung beschränkt erachten (Quäker, ältere Anabaptisten, Menno-

1) das freilich in praxi auch bei den Protestanten vorkommen kann und vorkommt.

niten, neuere Separatisten; ¹⁾ vgl. auch einzelne Arminianer wie Kimborch; wobei noch der Unterschied stattfindet, daß die Mennoniten und die besagten Arminianer dennoch den Akt fordern, die Quäker und gewisse neuere Separatisten aber nicht, sondern verwerfen). Diese entweder ganz negative oder wenigstens sehr flache Ansicht von den äußern Mitteln der Gnade ist ja eben der Grund, warum man die Parteien sub I. b. vorzugsweise mystische Parteien nennt, vgl. unsere Apologetik. Den II. Hauptgegensatz bildet diejenige Ansicht, welche, statt das mystische Element und das sichtbare Element zu trennen und zu zerreißen, wie bei den vorigen Parteien geschah, es vielmehr identificirt und zwar nicht bloß so, wie in der evangelischen Kirche seitens der Lutheraner geschieht, daß das äußere Zeichen doch bleibt, sondern bis zum Verschwinden des äußern Elements. So die römischen und griechischen Katholiken in ihrer Verwandlungslehre beim h. Abendmahl. Freilich die Gegensätze gehen in einander über, und wie daher in der I. Hauptklasse das mystische Element nicht bloß geleugnet, sondern andererseits mit einer gewissen Exklusivität geltend gemacht wird, — eben durch Verwerfung der Zeichen, so sind die Katholiken, welche eine Identificirung der unsichtbaren Gnade und des äußern Zeichens bis zum Verschwinden des letztern setzen, dieselben, die auch wieder das Gnadenzeichen ganz entbehrlich finden und alle Handlungen religiöser Weihe, auch durch Handauslegung, für Sacramente erklären. Die evangelische Kirche, Lutheraner und Reformirte, gehen dagegen insofern den Mittelweg zwischen den besagten Gegensätzen, als das Hauptmoment ihres Abendmahlsbegriffs eben die Verbindung der unsichtbaren Gnade mit dem sichtbaren Element ist. Dabei ergibt sich freilich noch der

1) die sich oft genug versteckt unter andern religiösen Gemeinschaften finden, Leute also, die meinen, sie bedürfen der Taufe und des Abendmahls als äußerer Akte nicht, haben beides innerlich und fortwährend.

wichtige Unterschied, daß die Lutheraner jene Verbindung viel enger — (bis zur Identität, aber doch ohne Verwandlung des sichtbaren Elements), die Reformirten weiter, laxer fassen (hievon datirt sich auch die verschiedene Ansicht vom unbedingten oder bedingten Empfang des unsichtbaren Elements), und daß die Lutheraner vom unsichtbaren Element selbst einen umfassenderen, weiter gehenden, sich nicht bloß auf die Kraft des heil. Geistes beschränkenden, sondern namentlich Christum den Empfängern des Sakraments näher bringenden Begriff haben (wie dieß mit der Lehre vom erhöhten Christus zusammenhängt). Immerhin scheiden sich also die beiden evangelischen Parteien genau von jenen äußersten Gegensätzen und sind weder mit den Einen noch mit den Andern zu verwechseln, sind nur darin je mit dem Einen oder Andern verwandt, daß ihnen einerseits natürlich das Sakrament auch ein Bekenntniß und Gnadenzeichen ist, und (was das Verhältniß zum andern Gegensatz betrifft) daß die Lutheraner wenigstens — eine Identität des sichtbaren und unsichtbaren Elements irgendwie setzen.¹⁾

§. 9a. Die Realität des Sakramentsbegriffs im Allgemeinen.

Sind es nun hauptsächlich die beiden Momente, um welche es sich beim Abendmahlsbegriff handelt, a) die unsichtbare Gnade oder das mystische Element, das dabei uns zugetheilt werden soll, b) die Verbindung dieses unsichtbaren Elements mit einem sichtbaren Zeichen und Mittheilung jenes mit diesem (reformirt), oder durch dieses, in diesem (lutherisch), so wären hauptsächlich diese zwei

1) Wenn allerdings der reformirte Dogmatiker Obrard die alttestamentliche Bundesgnade sich nicht weniger eng an die alttestamentlichen Bundeszeichen geknüpft denkt, wie die neutestamentliche an die neutestamentlichen Zeichen, so muß er keinen engen Begriff von dieser Verbindung haben. Die Lutheraner fassen aber überhaupt das Verhältniß des Neuen Bundes zum Alten viel differenter.

Momente zu rechtfertigen, um den Sakramentsbegriff positiv herzustellen.¹⁾ Dieß können wir nun, was den Punkt a) betrifft, a priori und analogisch thun, was den Punkt b), so ist zwar der Zweck hievon eben nur an den einzelnen Sakramenten selbst deutlich nachzuweisen; doch durch Analogie werden sich auch hier einige allgemeine Bestimmungen geben lassen. Es ist, was a) betrifft, nicht nur das Christenthum voll von mystischen Elementen, sondern auch die Religion an sich (wie wir schon in der Apologetik nachgewiesen haben) durch und durch etwas Mystisches. Denn die Religion beruht auf Gemeinschaft mit Gott und Theilnahme an Seinem göttlichen Leben, und ist keineswegs bloß ein „Rechtthun“ oder eine „Richtung des Nachdenkens auf übersinnliche Gegenstände“, oder ein unbestimmtes religiös-ästhetisches Gefühl.

Und eben das Christenthum ist's, was der Realisirung der Bestimmung des Menschen zu jenem tieferen religiösen Verhältniß gegen Gott, — nachdem der Zusammenhang zwischen Gott und den Menschen durch die Sünde durchbrochen worden ist, wieder aufhelfen will. Das Mittel ist die Erlösung, der Mittler der Gottmensch Jesus Christus, der Mittler für Sein Kommen in's Herz (und zur Erlangung Seiner Gnade überhaupt) selbst wieder der heilige Geist, durch den Er auch Sein Erlösungswerk vollführt (vgl. Kap. 1, die Gnadenwirkungen des heil. Geistes). So müssen wir denn an Christo und an Seiner Gnade und an den Gnadenwirkungen Seines Geistes participiren, um das Leben der Religion in Gott wieder zu erlangen. Wer dieß mystische Element der Religion und des Christenthums verwirft, weiß weder, was dieses, noch was jene. Wer es aber anerkennt, erkennt eben damit das Eine Moment der Sakramentslehre an. Mag er dann von dem mystischen Element selbst

2) Ueber den Begriff des Opfers, der sich mit dem Sakrament, besonders des h. Abendmahls, verbindet, siehe die Lehre von der Kirche.

als Reformirter minder tiefe, oder als Lutheraner noch tiefere Begriffe haben und als letzterer namentlich den Christus in uns noch mehr zu Recht kommen lassen, so begründet immerhin schon dieß ein Minus und Plus für das Eingehen auf den Sakramentsbegriff; aber im Wesentlichen ist das Eine Moment desselben, welches dasselbe ist wie das mystische Element der Religion und des Christenthums überhaupt, anerkannt. Was das andere Moment, die Verbindung des mystischen Elements mit einem sichtbaren, die Anknüpfung der Mittheilung des erstern an die Begehung einer heiligen Handlung mittelst des zweiten, betrifft, so gibt es hiefür allerdings des Analogon weniger. Unthunlich ist es nicht, sich auf den Lebensbaum im Paradies als Vorbild und auf die Lebensbäume (Offenb. Joh. 22, 2.) als Bild der Erfüllung zu berufen. Es ist das wirklich etwas Aehnliches, und, wer weiß, ob die Verheißung des künftigen großen Abendmahls nicht im Zusammenhang steht mit jenen Lebensbäumen im Paradies. Minder tauglich ist die Berufung auf die alttestamentlichen Bundeszeichen, weil das alttestamentliche Bundesverhältniß zwar auch an diese geknüpft war, aber das mystische Element im Alten Bunde eben noch fehlte, der Menschheit nicht zugemittelt war. Die Analogie der Verbindung des Geistes mit dem Worte, ja das Einsseyn von Wort und Geist (vgl. die Lehre vom Wort als Gnadenmittel) möchte eher zuzutreffen scheinen; doch ist eben das Wort etwas Anderes als ein Zeichen und Element aus der physischen Welt, und es läßt sich mit jenem viel eher eine Geistverbindung, ja ein Geistsseyn desselben denken, als von einem Element der letztern Art. Daß Gott auch solche physische Elemente im Alten Bunde öfters als Hülle Seiner Offenbarung gebrauchte, vgl. Jes. 4, 5.,¹⁾ sahen wir in der Apologetik. Aber von

1) nach der Uebersetzung des Galwer Handbuchs der Bibel-erklärung: ein Schirm, eine Hülle muß seyn über Alles, was herrlich ist (über jede Offenbarung göttlicher Majestät).

einem Einsseyn oder auch nur von einer Verbindung des Sichoffenbarenden mit dem physischen Elemente handelt es sich hier nicht (sofern wir nicht — vgl. die Lehre von Gott — in Gott selbst eine Natur, d. h. ein physisches Substrat Seines Seyns annehmen, wobei aber eben die Frage wäre, ob jene physischen Elemente diesem Substrat angehörten oder der geschaffenen Natur). Nicht wenig liebt man es in neuerer Zeit von Seiten der gläubigeren Theologie, die Verbindung der beiden Naturen in Christo zur Erklärung des zweiten Moments im Sakramentsbegriff zu benützen. Aber auch dieß ist zweierlei.¹⁾ Zur Erläuterung kann es wohl beigezogen werden, aber nicht zum Beweis. Auf keinen Fall aber hat man das Recht, eine solche Verbindung irdischen und überirdischen Elementes mit dem Schlagwort „magisch“ (zauberhaft) — als unstatthaft darzuthun. Der reformirte Lehrbegriff, der nur eine gleichzeitige Verbindung in dem Moment kennt, wo mittelst des Zeichens die sakramentliche Handlung begangen wird, und die Mittheilung des überirdischen Elements zugleich an die Bedingung des Glaubens knüpft, ist allerdings gegen jenen Vorwurf zum voraus gesicherter als der lutherische Lehrbegriff, der eine Identität beider Elemente annimmt, und zwar nicht bloß unter der Bedingung des Glaubens beim Empfangenden, sondern einfach und absolut in Folge der Weihe, und auch den Ungläubigen das mystische Element empfangen läßt. Wir müssen das Letztere am lutherischen Lehrbegriff, der ihm am ehesten den Vorzug des Magischen ziehen könnte, vielleicht fallen lassen. Aber jedenfalls hat man gar kein Recht, einen Akt der göttlichen Schöpfungskraft, die im Stande ist, Irdisches und Ueberirdisches wunderbar zu mischen, Magie zu nennen. Sonst müßten wir es auch Magie, Zauberei heißen, wenn Gott in ein unscheinbares Kraut eine Heilskraft, oder in den Saft der Rebe, in das Brod selbst, eine des Menschen leibliches

1) siehe den Schluß des Paragraphen.

Befinden stärkende Kraft legt. Diese Kraft ist am Ende doch nichts Anderes, als eine Kraft Gottes selbst. Ueberhaupt kann nur ein Mensch Zauberei begehen, Gott selbst, Er mag thun, was Er will, niemals. Sein Thun ist immer recht und wohlgethan, auch wenn es für die menschliche Vernunft widersinnig ist. Es käme also nur darauf an, was die Schrift sagt.

Zwischen göttlicher und menschlicher Natur in Christo ist doch viel mehr Verwandtschaft, als zwischen dem göttlichen Leben und dessen Kräften einer-, Wasser, Brod und Wein andererseits. Dagegen ist dort die Verbindung eine persönliche, was dort mehr Schwierigkeiten macht, hier handelt es sich um Sache und Sache.¹⁾ Mag es aber mit den Analogieen für das zweite Moment im Abendmahlsbegriff stehen, wie es will, — wenn sich keine satismamen Analogieen ergeben, darf uns das nicht wundern, ist vielmehr ganz in der Ordnung, da ja das Sakrament, als Sakrament, eben etwas Singuläres, Einziges in seiner Art ist. Somit müssen wir uns, was dieß zweite Moment betrifft, auf die schriftmäßige Rechtfertigung unseres Sakramentsbegriffs bei den einzelnen Sakramenten beschränken. An Motiven, die es erklären lassen, warum es Gott für gut befunden, die Mittheilung der unsichtbaren Gnade an sichtbare Zeichen und Begehung gewisser heiligen Handlungen mittelst dieser zu knüpfen, fehlt es jedenfalls nicht.

§. 9b. Forts. Motive der sakramentlichen Stiftungen.

Es kann natürlich nicht bestritten werden, daß der Herr alle die Gnaden, die Er uns sakramentlich mittheilt, noch auf anderem Wege und unmittelbar mittheilen könnte. Es ist aber besonders die Versicherung der göttlichen Gnade, die man durch das sakramentliche Zeichen empfängt, — was uns die sakramentliche Stiftung,

1) Es dürfte sich herausstellen, daß an dem mystischen Element im Abendmahl doch eben der Leib und das Blut Christi im Unterschied von Ihm selbst, dessen Gemeinschaft wir immer haben können, zu betonen ist.

d. h. die Verleihung gewisser Gnaden durch entsprechende Zeichen, motivirt. Der volle Sakramentsbegriff, wie ihn die heil. Schrift gibt, verlangt zwar eben, daß wir uns unter dem Sakrament nicht bloß ein Zeichen der Gnade denken, und gerade die Versicherung über den Empfang des Bezeichneten könnte ja nicht stattfinden, wenn nicht mit dem Zeichen das Bezeichnete selbst conferirt würde. Aber das Motiv, warum dieß gerade so sakramentlich durch ein Zeichen geschieht, ist eben, daß man dieser Collocation um so gewisser sei. Denn wenn sich dieselbe und somit die Versicherung auf einen bestimmten sakramentlichen Moment zusammendrängt, so ist das doch für das Individuum etwas Gewisseres, als die Verheißung des göttlichen Worts überhaupt, oder als eine bloß innere Versicherung.¹⁾ Und es ist bekannt, mit welcher Zähigkeit manche Gläubige sich namentlich an das in der heil. Taufe ihnen zugesicherte Recht der Rindschaft anklammern. Andere Motive der sakramentlichen Stiftung in der von uns bestimmten Bedeutung des Worts liegen in der Nothwendigkeit, welche die Begehung der Sacramente für den Theilnehmenden mit sich führt, sich zur christlichen Kirche und Gemeinschaft zu bekennen. Abermals zwar müssen wir erinnern, daß das Sakrament weder bloß, wie etwa die Taufe angesehen werden könnte, ein Ritus der Aufnahme in die christliche Kirche, noch, wie etwa das heilige Abendmahl dafür gehalten werden könnte, ein Akt der brüderlichen Liebe, noch, wie man Beides auffassen und üben könnte, ein Akt christlichen Bekenntnisses ist. Damit gienge ja das mystische Element, das wir, wie aller Religion und namentlich dem Christenthum wesentlich, so als den Kernpunkt des Sacraments bestimmt haben, wieder verloren. Aber als Motive, die es erklären lassen, warum der HErr der Kirche den Empfang gewisser Gnaden an einen äußern sakramentlichen Akt geknüpft hat, bekommen

1) Bei der Schwachheit der menschlichen Natur ist dieß erste Motiv von besonderer Wichtigkeit.

alle jene Nebenmomente der Sakramentsfeier auch wieder ihre Bedeutung. Wie heilsam ist die Nöthigung, sich zur christlichen Kirche und Gemeinschaft zu halten, um gewisser Gnaden des Herrn theilhaft zu werden — gegenüber dem selbststüchtigen Absonderungstriebe des Menschen, die Nöthigung, liebend gegen die gesinnt zu seyn, die mit uns der gleichen sakramentlichen Gnaden theilhaft werden, gegenüber den vielen Störungen der Liebe, die es stets gibt, die Nöthigung, ein Bekenntniß christlichen Glaubens abzulegen — gegenüber der Glaubenslosigkeit und Bekenntniß-Scheu und Furcht so Vieler. Und in der That ist die Theilnahme an der Feier des heil. Abendmahls das Einzige, was eine ganze Masse Unkirchlicher noch einigermaßen an die Kirche bindet. Jene Ansichten vom Sakrament, die dasselbe nur als Ritus christlichen Bekenntnisses oder brüderlicher Gemeinschaft darstellen, oder die Sakramente bloß vom Gesichtspunkt der obsignatio (Versiegelung) betrachten, geben uns also zwar nicht den vollen Begriff des Sakraments, aber deuten um so mehr auf die Motive hin, die der sakramentlichen Stiftung zu Grund liegen.

§. 10. Die Taufe insbesondere.

Der Unterschied des Sakramentsbegriffs überhaupt, den wir zuvor kennen gelernt haben, kommt gleich auch bei dem sakramentlichen Begriff der Taufe zum Vorschein. Einige, wie die Quäker und Andere, die das äußere Kirchenthum verachten, Separatisten, Mystiker (im Reformationszeitalter Schwentfeldianer, vgl. Apologetik) halten den äußern Ritus der Taufe für etwas ganz Unnöthiges, und meinen, dieselben mystischen Wirkungen, welche man der Taufe zuschreibe, können auch ohne sie vorgehen. Andere, wie die Socinianer, Rationalisten, ein Theil der Reformirten, die Baptisten und Mennoniten, wollen den Ritus nur als Symbol, sei's des Christenthums und christlichen Bekenntnisses, sei's auch gewisser innern Gnaden, die entweder schon vorgegangen sind, oder gerade vor-

gehen oder vorgehen sollen. Die erstere Ansicht findet sich eben bei den Socinianern und Rationalisten, die andere bei einem Theil der Reformirten, den Baptisten und Mennoniten. Auch diese z. B. setzen bei der Taufe die Wiedergeburt voraus, und so ist auch ihnen, wie den Erstgenannten, die Taufe mehr Ritus der Ausnahme in die Gemeinde, als daß er die Gnade erst vermittelte. Diejenigen Reformirten, welche in der Taufe vorzugsweise eine Besiegung, Zusicherung der göttlichen Gnade (der Kindschast, Vergebung der Sünden 2c.) sehen, können dieß auf doppelte Weise thun, entweder, indem ihnen die Taufe doch auch nur Symbol der innern Geisteswirkungen ist oder indem sie die Taufe als Behikel derselben ansehen. Im letztern Fall tritt der nähere Sakramentsbegriff ein; dabei kann aber, namentlich mit Rücksicht auf die Kindertaufe, immer noch eine Differenz über die Art der Gnade, die durch die Taufe sich vermittelt, sowie über die Vermittlung selbst stattfinden. Es fragt sich z. B. in ersterer Beziehung, ob die Taufe immer eine Taufe der Wiedergeburt ist oder nicht, namentlich also auch die Kindertaufe, und in der andern Beziehung, ob die Mittheilung oder Wirkung der unsichtbaren Gnade nur an den äußern Akt sich anschließt, oder ob die unsichtbare Gnade mit dem Element selbst sich verbindet. Die Lutheraner, mit ihnen einverstanden die hochkirchliche, namentlich puseyistische Partei in England, betrachten die Taufe, namentlich auch die Kindertaufe, als eine Taufe der Wiedergeburt, und der Lutheraner wenigstens sieht in dem Taufwasser nicht bloß schlecht Wasser, sondern Wasser und Geist. Der Reformirte aber bleibt, auch wenn ihm die Taufe nicht bloßes Symbol ist, bei dem Begriff des Wassers und Taufakts als bloßen Behikels der Geisteswirkungen stehen und läßt auch in dem Begriff der Wiedergeburt bei der Taufe viel nach, sieht dieselbe mehr nur als etwas an, was die Wiedergeburt ermögliche. In der Erörterung, was biblische Ansicht sei, kann es nun zuvörderst gegenüber den Quäkern 2c. keinem Zweifel unterliegen, daß

Jesus die Taufe im Taufbefehl wirklich als ein bleibendes Institut — nicht bloß für Schwache, sondern für Alle insgesamt, die Seine Jünger seyn wollen, angeordnet habe. „Sammelt unter allen Völkern meine Jünger, indem ihr sie taufet 2c.“ lautet der Taufbefehl, und die Taufe erscheint so nothwendig, als das Andere: „lehret sie halten Alles, was ich euch befohlen habe.“ Was im Uebrigen den Sinn des Taufbefehls betrifft, so schicken wir hier eine Bemerkung voraus. Die Stiftungsworte sind zwar für sich nicht entscheidend genug, und es sind zur Erhebung ihres Sinnes verwandte Erklärungen Christi und der Apostel beizuziehen. Auffallend ist dieß nicht, theils wenn Jesus Seinen Schülern überlassen wollte, aus Seinen Reden ein Ganzes zu bilden, statt ihnen Alles schon fertig darzubieten, in welchem Fall die Aneignung nur eine mechanische gewesen wäre, — theils erst der verheißene Geist sie in alle Wahrheit führen sollte. Andererseits ist der Kanon anzuwenden, daß der Sinn der Stiftungsworte so voll als möglich zu nehmen ist, so voll als die verwandten Erklärungen Christi und der Apostel sammt der analogia fidei überhaupt es erfordern. Gesteht man demnach auch, daß der Taufbefehl zunächst auch nur von einer Taufe zum Bekenntniß des dreieinigen Gottes gedeutet werden kann, so ist doch zum Voraus unwahrscheinlich, daß Christus eine feierliche Bekenntnißhandlung sollte angeordnet haben, in welcher von Seiten des Menschen eine Leistung zu geschehen hat, ohne daß auch Gott Seinerseits eine entsprechende Gnade und Gnadengabe als Gegenleistung mit verknüpfte. Und gehen wir nun alle übrigen Erklärungen Christi und der Apostel über die Taufe durch, so findet sich allerdings überall die Taufe als Etwas bezeichnet, wodurch höhere Wirkungen und göttliche Gnadengaben auf uns übergehen, und der Mensch demnach auch in ein neues Verhältniß zu Gott eintritt, sowie ein neues bestimmtes Bewußtseyn dieses Verhältnisses gewinnt. Im Gespräch mit Nikodemus (Joh. 3) spricht Christus von einer Wiedergeburt aus

Wasser und Geist. Daß hier Wasser bloß soll Redesymbol zur Bezeichnung bußfertiger Gesinnung seyn, ¹⁾ wird sich Niemand leicht einreden lassen, der einfache, ungezwungene Schrifterklärung liebt. Vielmehr will hier der Herr offenbar mit Bezug auf die Johannistaufe und die johanneischen Verkündigungen, welche damals, abgesehen vom Auftritt Christi selbst, das Neueste des Tages waren, sagen: wenn gleich der Täufer seine eigene Taufe nur als Wassertaufe, die Taufe Christi als Feuertaufe bezeichnet habe, so sei doch unter Seiner Taufe nicht bloß etwas pur Innerliches ²⁾ zu verstehen, sondern die Mittheilung jenes Feuerelements durch Ihn knüpfe sich auch an eine äußere Wassertaufe an und zwar in einer so engen Verbindung, daß die Wiedergeburt, welche durch Seine Taufe eventuell bewirkt werde, eine Wiedergeburt aus Wasser und Geist sei. Röm. 6, 3—5., vgl. Kol. 2, 11—13. wird die Taufe offenbar als Einpflanzung in Christum bezeichnet (daher hievon die Gemeinschaft Seines Leidens, Todes und Grabes, aber auch Seines Lebens — sowohl in der Bedeutung einer Verpflichtung hiezu als eines Gewinns, den wir dießfalls aus Christi Tod und Leben haben — abgeleitet) und Gal. 3, 27. ist von allen den Getauften, von welchen Paulus redet, gesagt, sie haben Christum angezogen. Um 1 Kor. 12, 13. als nicht genug beweisend zu übergehen, so sind Eph. 5, 25—26. von der Taufe reinigende, heiligende Wirkungen abgeleitet, Tit. 3 ist die Taufe als ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes bezeichnet; 1 Petr. 3, 21. ist sie theils (mit dem Typus der Sündfluth) als eine Ersäufung des alten, Emporbringung eines neuen Menschen, theils als der Bund (die Aussprache) eines guten Gewissens mit (an) Gott dargestellt und zugleich bemerkt, daß sie diese ihre Kraft durch die Auferstehung Jesu Christi erhalte. Endlich faßt der Apostel Johannes 1 Joh. 5,

1) Vgl. Olshausens Commentar.

2) Wir commentiren: nichts bloß quäkerisch Innerliches.

6—8, nachdem bisher die Taufe bald als Mittel zur Gemeinschaft Christi, bald zur Theilnahme an den reinigenden Geisteswirkungen erwähnt worden war, Alles zusammen in einem mythischen Wort, das uns besagt, daß der Getaufte Theil habe sowohl an Christi Blut, als an Seinem Geiste. In der kirchlichen Praxis, welche uns die Apostelgeschichte vor Augen stellt, gibt es nun allerdings Beispiele, bei welchen die enge Verknüpfung zwischen dem sichtbaren und unsichtbaren Element wieder zurücktritt, und die unsichtbare Gnade entweder in einem sattsamen Intervallum nach dem Taufakt sich einstellt (Apostelg. 8), oder schon vor dem Taufakt (Apostelg. 10). Diese Ausnahmen sollen nun darthun, daß jene Verknüpfung keine Verknüpfung absoluter Nothwendigkeit ist, und die Zulässigkeit von Ausnahmen auch in unserer Zeit begründen (so daß wir z. B. nicht glauben dürfen, ungetaufte Kinder sterben per se unselig, oder ein Gläubiger, der die Taufe nicht erlangen kann, müsse auch der Taufgnade selbst entbehren), aber die Regel selbst nicht aufheben, welche vielmehr der Apostel Petrus in seiner Pfingstpredigt 2, 38. lehrend (lasset euch taufen auf &c., so werdet ihr die Gabe des heil. Geistes erlangen), bestimmt genug ausspricht.

§. 11. Fortsetzung.

Wir finden mit allem Bisherigen, und namentlich auch mit der Stelle aus Johannes (1 Joh. 5, 6. 8. und Gal. 3, 27.) zugleich die Frage entschieden, die sich erheben kann, ob die unsichtbare Gnade, welche durch die Taufe uns zukommt, der Art nach eine andere sei, als die im Sakrament des heil. Abendmahls. Läge einerseits der Gedanke nahe, die Taufe bringe uns die Gabe des h. Geistes, und eben nur diese, das heil. Abendmahl aber die Verbindung mit Christo, so wird dieß durch die vorstehenden Stellen nicht bestätigt. Der Taufakt ist auch eine Einpflanzung in Christum (Röm. 6, 5.), eine

Waschung mit Seinem Blute, eine Kleidung in Seine Gerechtigkeit, wir werden 1 Kor. 12, 13. ¹⁾ zu Einem Leibe getauft, wie nach dieser Stelle sofort im Abendmahl zu Einem Geist getränkt. ²⁾ In beiden Sakramenten ist der Empfang der übrigen Gnade voraus durch den Empfang der Vergebung der Sünden bedingt; vgl. mit Apostelg. 2, 38. die Absolution im heil. Abendmahl. Man hat daher neuerdings den Unterschied von Taufe und Abendmahl (indem man den Unterschied, der in der Gabe des Geistes dort und der Verbindung mit Christo hier läge, fallen ließ), vielmehr darin gefunden, daß dort der neue Mensch gepflanzt, hier genährt werde. Allein auch dieß ist nicht ganz richtig. Braucht denn der Mensch nicht von seiner Geburt an Nahrung, und empfängt nicht der in der Taufe geborne neue geistliche Mensch bald nach seiner Geburt die Milchspeise göttlichen Wortes; vgl. 1 Petr. 2, 2. mit 1 Kor. 3, 1. 2. Ebr. 5, 12. 13. Ganz analog ist ja auch die Hauptwaschung, die wir in der h. Taufe empfangen, nach Joh. 13, 10. keineswegs die einzige, sondern wir müssen uns stets vom HErrn die Füße waschen (von den Befleckungen des täglichen Wandels reinigen) lassen, ein Akt, dessen Vornahme wir keineswegs mit der Feier des h. Abendmahls zu identificiren berechtigt sind, sondern der vor dem ersten Genuß des h. Abendmahls öfters und namentlich bei einer gesegneten Feier der Confirmation stattfinden kann. Dieß zeigt uns, daß man bei der Bestimmung des Verhältnisses der Taufgnade zur Abendmahlsgnade sehr vorsichtig zu Werk gehen, und beide weder zu sehr scheiden, noch zu sehr vermengen, und daher auch den Unterschied nicht bloß nach der modernen Weise in dem dynamischen Unterschied der Geburt und des

1) Eine merkwürdige Stelle, die das gegenseitige Verhältniß von Taufe und Abendmahl und, was je bei Beiden das Primäre und Secundäre der unsichtbaren Gnade ist, schön auseinanderliest.

2) Wir werden endlich auf Vater, Sohn und Geist gleichmäßig getauft.

Wachsthums finden darf, als ob im Uebrigen die göttlichen Kräfte in beiden Fällen ganz die gleichen wären. Vielmehr liegt zum Voraus am Tage, daß die Speisung und Tränkung mit dem Leib und Blut Christi und die Nahrung und Stärkung hiemit als das Eigenthümliche der Abendmahlsnade zu bestimmen seyn wird. In der h. Taufe aber, wiewohl wir auch durch sie schon Antheil an Christo überhaupt bekommen, werden wir nicht mit Leib und Blut Christi gespeist und getränkt, sondern mit Seinem Blut gewaschen (vgl. das Symbol des Wasserbads, ¹⁾ nämlich (Ebr. 10, 22. vgl. 1 Petr. 3, 21.) wie dem Leib nach äußerlich, ²⁾ so dem Herzen nach innerlich, und im Zusammenhang damit steht die Sündenvergebung, sei's als Bedingung, sei's als Folge; vgl. Hebr. 10, 22. 1 Joh. 1, 7. 9. Hierauf folgt die Wiedergeburt, welche durch das Symbol des ursprünglich verordneten Taufakts als Ersäufung des alten und Emporbringung des neuen Menschen dargestellt ist. Diese wird in der h. Schrift vorzugsweise als ein Werk des h. Geistes bezeichnet (Joh. 3 Tit. 3). Sie steht zwar mit der Einpflanzung in Christum in Verbindung (vgl. Röm. 6. 1 Kor. 12, 13.); aber diese ist in letzterer Stelle offenbar als das Secundäre dargestellt; das Umgekehrte findet im Abendmahl statt, s. ebenfalls 1 Kor. 12, 13. Jenes doppelte Element der Taufnade — einerseits und zunächst Waschung, Reinigung im Blute Christi sammt der Rechtfertigung, Vergebung der Sünden, andererseits die Wiedergeburt aus dem Geiste, die Einpflanzung in Christum — ist jedenfalls ungetrennt, und nur zugleich in dieser bestimmten Ordnung festzuhalten. Es ließe sich sonst nicht erklären, daß Johannes 1 Joh. 5 es so betont, Christus komme nicht bloß mit

1) Klima und Sitte modificiren dieß natürlich; vgl. ähnliche Modificationen beim h. Abendmahl.

2) Anders ist wohl Ebr. 10, 22. kaum zu verstehen, als im Sinn dieser Vergleichung.

Wasser, sondern mit Wasser und Blut, und des Geistes Wirkung komme auch hinzu.¹⁾

Was die Wiedergeburt betrifft, so schwächt freilich schon Augustin die Bedeutung derselben sehr ab, wenn er sagt, sie tilge nur die Schuld der angeborenen Sünde, nicht die Kraft, und lasse dieser Raum, damit die Wiedergeborenen sich noch im Kampfe üben. Das wäre doch eigentlich keine Wiedergeburt, und von der zuvor bezeichneten Waschung kaum zu unterscheiden. Andererseits geht die römische Kirche zu weit, wenn sie die Taufe als völlige Begnadung der Sünde bezeichnet (denn siehe Röm. 8, 1 ff. vgl. Kap. 6, wo nur von einer Befreiung vom Gesetz, von der Herrschaft der Sünde durch die Kraft des Geistes die Rede ist; vgl. B. 10.²⁾), und es entspringt ihr dadurch der Nachtheil, daß sie die Sünden nach der Taufe dem Menschen ganz in seine eigenen Schuhe schiebt (vgl. den Schlußparagraphen von der Taufe). Schön und mit Bezug auf getaufte gläubige Erwachsene wohl nicht zu viel sagt Cyprian: nachdem durch das Mittel der neugebärenden Taufe der Mackel der angeborenen Sünde abgewaschen ist und in das versöhnte Herz das reine Licht von oben herab sich ergossen hat, nachdem der h. Geist eine neue Geburt verliehen hat: so wird auf wunderbare Weise das Zweifelhafte gewiß, das Verschlossene eröffnet, das Dunkle hell, so kann ich, was früher schwierig, ja unmöglich war; und aus dem Menschen der Erde und der Sünde ist ein Mensch Gottes geworden.

1) Dagegen die Reformirten entweder, dieß Alles neutralisirend und nivellirend sagen: man erlange in der Taufe Vergebung der Sünden und Wiedergeburt durch das Blut Christi und den h. Geist — wiewohl Andere (Polanus z. B.) auch in unserer bestimmten Weise sich ausdrücken — oder die Vergebung der Sünden von der Wiedergeburt und Einpflanzung in Christum abhängig machen.

2) Uebrigens erinnert uns diese Stelle, wie auch Röm. 6, 4—9. B. 22. 23., an eine Beziehung der Taufgnade zur künftigen Auferstehung in Kraft der Wiedergeburt.

§. 12. Fortsetzung.

Was die Bezeichnung und Verleihung aller dieser Wirkungen der Taufe durch das Taussymbol betrifft, so wird diese Frage zunächst durch den gleichzeitig eingeführten Ritus der Handauflegung etwas verwickelt. Zufolge der durch die kirchliche Observanz eingeführten Verbindung der Handauflegung mit dem Wasserbade und zufolge des Vorgangs Apostelg. 8. 19, 12. läge nämlich der Gedanke nahe, das Wasserbad bedeute eben nur die damit verbundene Besprengung des Herzens (mit Christi Blut), die Handauflegung aber erst vermittele die Gabe des h. Geistes, wozu auch schon in früher Zeit die Salbung gefügt worden ist, welche die römische Kirche noch hat.¹⁾ Doch wäre dieß — schon nach den Einsetzungsworten (dem Taufbefehl), dann nach Joh. 1, 33. vgl. Matth. 3, 11. (Taufe mit dem h. Geist) und Apostelg. 2, 33. entschieden falsch, und wir haben den Vorgang Apostelg. 8 ganz anders, nämlich als Ausnahmssfall, erklärt und zu erklären, der sich auf die Taufe durch einen Laien gründete, wonach der Mangel derselben von den Aposteln durch Handauflegung zu ergänzen war. Hierauf gründet sich die Vortragung der durch Laien jäh getauften Kinder in die Kirche (wobei an diesen das Symbol des Wasserbads nicht mehr vorgenommen, sondern nur noch Handauflegung ertheilt wird), keineswegs die Ansicht, als ob nur Bischöfe den heil. Geist ertheilen könnten, auch keineswegs die hierarchische Institution, wonach der Bischof bei der Confirmation an schon Getauften mittelst der Handauflegung

1) In der That äußerte sich schon der Kirchenvater Tertullian dießfalls auf folgende merkwürdige Weise: „nicht als ob wir im Wasser den heil. Geist empfangen, sondern durch die Reinigung im Wasser, welche ein Engel vollzieht, werden wir nur vorbereitet für den heil. Geist: jener Engel bereitet dem über den Taufling kommen wollenden heil. Geist die Bahn durch Abwaschung der Sünden; die Versiegung hievon erhält der Getaufte durch Salbung und Handauflegung.“

ein zweites Sakrament verrichtet. Warum aber nun doch die Handauslegung bei der Taufe auch in der jetzigen kirchlichen Praxis? ¹⁾ Wir wissen hiefür keinen Grund anzugeben, als — in Analogie mit unserer oben gegebenen Auffassung von dem Ritus der Handauslegung überhaupt — daß die Handauslegung bei der Taufe zu der Gnade, die Gott gibt durch das Wasserbad, gleichsam menschlicher Seits den Segen aussprechen, den — durch Handauslegung bekräftigten — Wunsch gesegneter Wirkung ausdrücken soll, was ja freilich bei dem Bedingtfeyn dieser Wirkung durch die menschliche Empfänglichkeit, zu deren Belebung so Vieles concurrirt (Erziehung, Familie, Kirche, Schule, Lebensgang), von höchstem Belang ist. Schließlich ist noch zu bemerken, daß der Exorcismus mit Recht weggefallen, und eine Befreiung von der Macht der Finsterniß durch die Taufe nicht anders als im ethischen Sinn von Kol. 1, 13.. zufolge der Befreiung von der Macht der Sünde, zu denken ist.

Im Uebrigen fragt es sich, ob wir uns die Verbindung der unsichtbaren Gnade mit dem sichtbaren Elemente in der Taufe lutherisch (nach der Weise der eigentlichen Vereinigung), oder reformirt (blos nach der Weise der gleichzeitigen Verbindung²⁾ zu denken haben. Nach der lutherischen Vorstellung vom h. Abendmahl läge es nahe, auch bei der h. Taufe das Erstere anzunehmen, und wirklich sagt Luther: das Taufwasser sei nicht schlecht Wasser, — doch äußert er sich in Bezug auf die Taufe auch wieder laxer. Wie es sich aber hier mit der Frage, was lutherische Ansicht sei, verhalten mag, so erscheint uns dasjenige, was consequent (auch nach der Lehre vom Wort) lutherische Ansicht seyn muß, jedenfalls durch die Schrift, so z. B. Joh. 3, 5. Tit. 3, 5. begünstigt. Eine andere Frage ist freilich die, ob diese Mischung von Ueberirdischem und Irdischem im Taufakt (vgl. unsere Ansicht vom Magischen

1) Die Salbung, nämlich die äußere Oelsalbung bei der Taufe, hat gar keinen biblischen Grund.

2) ausnahmsweise reden indeß auch diese von einer copulatio.

u. §. 10.) unbedingt und allgemein in Folge des Worts (Eph. 5, 26. — Wasserbad im Wort) vor sich gehe, oder nur bei den gläubigen Empfängern. Hier mußte die lutherische Vorstellung consequent nach Analogie der Lehre vom h. Abendmahl ebenfalls das Erstere annehmen; doch hat, so viel wir wissen, die lutherische Vorstellung diese Consequenz nicht gezogen außer mit Rücksicht auf die Kindertaufe,¹⁾ was ein anderer Punkt ist. Sie liegt auch keineswegs nothwendig in Eph. 5, 26.; und mit Rücksicht auf die Erwachsenen wird sie gänzlich beseitigt durch Apostelg. 2, 33. und alle aus der apostolischen Zeit durch die Apostelgeschichte uns bekannt gewordenen Taufakte, bei welchen stets als Vorbedingung Buße und Glaube galt, somit natürlich die unsichtbare Taufnade auch eintreten mußte. Wenn freilich Buße und Glaube von den Erwachsenen bekannt wird, aber nicht ächt ist, erhebt sich auch bei der Taufe der Erwachsenen die Frage, was dann die Taufe für eine Folge hat. Aber jene Fälle aus der Apostelgeschichte zeigen eben, daß sie dann keinen Erfolg hat. Wie es sich bei der Kindertaufe verhält, ist jedenfalls eine andere Frage. Selbst wenn aber lauter Erwachsene getauft würden, hätten wir Obigem nach keine Bürgschaft, daß es lauter wirklich Wiedergeborene seien, da das Faktische der Bedingungen, Buße und Glaube, zwar von den Aposteln sicher erkannt werden konnte, in andern Fällen aber Täuschung möglich ist.

§. 13. Kindertaufe.

Diese in der christlichen Kirche seit Ende des zweiten Jahrhunderts christlicher Zeitrechnung, jedoch noch mit theilweisem Widerspruch,²⁾ üblich, ist nun jedenfalls fast

1) Hier würde nach streng lutherischer, wie auch hochkirchlicher Vorstellung Taufakt und Wiedergeburt stets zusammen fallen, nur daß nicht Alle im Stand der Wiedergeburt bleiben.

2) z. B. des bekannten, montanistisch gesinnten Kirchenvaters Tertullian.

allgemeine Kirchenpraxis, und die, welche sie verwerfen, die Mennoniten und Baptisten, stehen nur als Sekte da. Ob sie biblische Vorgänge habe, wie z. B. Apostelg. 16, 15. 33., darüber wird gestritten. Entscheidend sind sie nicht. Die Kindertaufe hätte jedenfalls mit bloßen Vorgängen vor der Handauslegung nichts voraus. Ob sie aber etwas Nothwendiges, etwas zum Heil der Kinder Nothwendiges sei, darum handelt es sich, wenn auch nicht zwischen den Baptisten und der Kirche, welche sich vielleicht auch bloß auf die kirchliche Sitte reducirt, so doch an sich selbst und in einer Dogmatik (Glaubenslehre).¹⁾ Hievon ganz verschieden ist die andere Frage, ob die Wirkung bei der Kindertaufe die gleiche seyn könne, wie bei der Taufe der Erwachsenen, und die Verneinung dieser Frage oder ihre eingeschränkte Bejahung kann neben der vollständigen Bejahung der erstern Frage (Nothwendigkeit der Kindertaufe) ganz gut bestehen.

Was nun also die Nothwendigkeit betrifft, so kann aus den Worten des Taufbefehls: taufet alle Völker 2c. so wenig etwas Sicheres abgeleitet werden, als aus dem Umstand, daß nach der Apostelgeschichte familienweise getauft wurde. Daß Jesus die Kinder segnete, beweist zunächst nur, daß dieselben göttlichen Segens theilhaft werden können, in welchem Maaße aber, und ob die Taufe auf sie anzuwenden sei, ist damit nicht gesagt: es könnte ja auch, wie dort von Christo, nur die Handauslegung über ihnen vorzunehmen seyn, zumal bei der Voraussetzung, daß zur Taufe entwickeltes Bußgefühl und Glaubenserkenntniß gehört.²⁾ Es handelt sich nun aber um

1) Die bloß kirchliche Sitte kann natürlich Zweifler oder Solche, die Alles nach dem Buchstaben der Schrift eingerichtet wünschen, nicht beruhigen.

2) Die Beschneidung am achten Tage ist ein ganz anderer Fall und kann nicht als Beweis für die Kindertaufe gebraucht werden: denn dort handelt es sich nicht um geistliche Güter und Wirkungen, sondern um's Anrecht an die alttestamentlichen Güter des Volkes Gottes. Hierzu bedurfte es allerdings keines Bewusstseyns Seitens dessen, der beschnitten wurde.

den übrigen Inhalt des Taufbefehls. Um diesen streiten sich gegenwärtig baptistisch und kirchlich Gesinnte — eben mit Rücksicht auf die Kindertaufe. Sagen die Einen, die Baptisten: da sieht man's ja, dem Taufen soll das Lehren, also auch der Erfolg dessen, Buße und Glaube, vorausgehen, so ist hier freilich der Ort, wo es sich besonders aufdrängt, daß der Laie vom Theologen sich belehren zu lassen hat. Denn der Theolog weiß, daß der Taufbefehl wörtlich heißt: machet zu Jüngern alle Völker, indem ihr sie taufet auf den Namen 2c. und sie halten lehrt 2c. Aber eben hieran knüpft sich eine Streitfrage zwischen den Theologen selbst. Denn die Einen sagen: das Jüngermachen besteht hienach erstens darin, daß man tauft, und zweitens daß man lehrt, — und beweisen damit die Kindertaufe, mit welcher diese Ordnung der Dinge allein zutrifft. Die Andern sagen: dieß folgt so wenig, als, wenn ein Feldherr die Soldaten auffordert: erobert die Stadt, schlägt todt, wer euch widersteht 2c. — nun das Erobern im Todtschlagen besteht. Bei dieser letztern Exegese ist freilich übersehen, daß in diesem Fall der Feldherr bei der zweiten Handlung, die er befiehlt, nicht im Participium spricht, wie Jesus, wenn er sagt: machet zu Jüngern alle Völker, indem ihr sie taufet. Das sind zwei ganz verschiedene Fälle. Auch kann gegen jene Exegese eingewendet werden, daß ja doch das Todtschlagen auch ein Mittel zur Eroberung der Stadt ist, wie umgekehrt das Getauftwerden zum Gelangen in die Stadt Gottes, d. h. zunächst in's Reich Gottes. Uebrigens müßte, wenn die Erklärung: das Jüngermachen soll erstens im Taufen bestehen, unrichtig wäre, jedenfalls erklärt werden: machet zu Jüngern alle Völker, indem ihr sie taufet. Und dann folgt jedenfalls nicht, was die baptistisch Gesinnten folgern, als ob das Jüngermachen durch die Predigt des Evangeliums der Taufe vorausgehen müßte; das leidet dann das Indem nicht. Da nun aber das Lehren und Taufen doch keine stets gleichzeitigen Akte sind, da man nicht, während man lehrt, immer auch tauft, so bleibt,

wenn die vorderste der Kindertaufe günstige Erklärung nicht giltig seyn soll, doch nur die andere übrig, die ihr auch nicht entgegen ist: durch's Taufen macht die Leute zu Jüngern Jesu, d. h. zu Solchen, die sich verpflichtet fühlen, vom Heiland zu lernen und in Seine Nachfolge einzutreten, vgl. Röm. 6, 3. (wiewohl wir nicht behaupten, daß hier blos eine Verpflichtung auf den Tod Christi gemeint sei), und solche Leute lehrt dann halten Alles, was ich euch befohlen habe.

Dieses Resultat scheint nun freilich, wie es abermals für die Kindertaufe nicht beweisend ist, eben so — wegen der Parallelstelle Mark. 16, 15. 16. — nicht vollständig gegen die Baptisten zu schügen. Aber wiederum können auch sie aus der Parallelstelle nichts Sicheres für sich ableiten, wenn sie nicht auf die Stellung der Worte in fleinlicher Buchstabenkrämerei hinaufsetzen. Hiezu haben wir um so weniger Recht, als wir nicht erwarten können, Jesus hätte sollen beide Fälle, die Kindertaufe und die Taufe der Erwachsenen, besonders ausdrücken, — wenn Er aber einmal nur Eines von Beiden nennen wollte, die Taufe der Erwachsenen, welche allerdings nur an Gläubigen vollzogen werden soll, der Sache und der in der apostolischen Praxis nächst liegenden Gestaltung der Dinge nach den Vorrang in der Ausführung hatte.

§. 14. Fortsetzung. (Kindertaufe.)

Der Taufbefehl entscheidet für sich, wie über das Mysteriöse der Taufe (siehe ob.), so auch über die Frage, ob Kindertaufe oder nicht, nicht genugsam (vgl. unsere einleitenden Worte über d. Sakram.). Wir müssen andere Worte Christi vergleichen. Joh. 3 lehrt Er, warum wir die Wiedergeburt aus Wasser und Geist nöthig haben, nämlich weil, was vom Fleisch geboren, Fleisch sei, und wir demnach ohne Wiedergeburt das Reich Gottes nicht sehen können. Und daraus folgt auch die Kindertaufe. Man stellt zwar dem Wort von der fleischlichen Geburt bei den

Kindern vielfach ihre relative Unschuld mit Berufung auf Mark. 10, 14. und 1 Kor. 7, 14. entgegen. Allein kann Jesus, der doch zuvörderst das Wort Joh. 3, 6. gesprochen hat, Mark. 10, 14. etwas Anderes, als eben nur eine relative Unschuld meinen, welche eine Nothwendigkeit der Wiedergeburt mit nichts aufhebt? Und will Paulus 1 Kor. 7, 14. mehr sagen, als daß das Christenthum der Eltern einen heiligenden Einfluß auf ihre Kinder im weitern Sinn des Wortes möglich mache? Unmöglich, wenn wir erwägen, daß ja bewiesen werden soll, ebenso wie die Kinder durch christliche Eltern, sei auch das Verhältniß zum heidnischen Mann durch das Christenthum der Frau geheiligt, daher sich diese nicht scheiden solle. Es erhellt also vielmehr aus den genannten beiden Stellen nur, daß die Kinder, zumal die christlicher Eltern, andererseits für die Wirkungen des Geistes, die sich ihnen in der Taufe darbieten, besonders empfänglich sind, und dieß besonders sollen auch die Worte ausdrücken: wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, könnet ihr nicht in's Himmelreich kommen. Eben um ihres einfältigen, demüthigen Kindersinns willen sind sie deß besonders fähig, und eben Kinder christlicher Eltern sollen und können das Vorrecht genießen, daß sie schon als Kinder in der Taufe der Geisteswirkungen von oben theilhaftig werden. Die Nothwendigkeit dieser erneuernden Geisteswirkungen ist aber weder mit der relativen Unschuld noch mit der christlichen Abkunft der Kinder aufgehoben, sondern gilt, sofern ihnen das Reich Gottes gehört, und man diesem nicht angehören kann ohne Wiedergeburt. Daß sie dem Reich Gottes bloß überhaupt einmal angehören sollen und nicht schon als Kinder, daß es daher hinreiche, wenn die Wirkungen des Geistes später eintreten, kann man doch nicht behaupten. Das leiden weder die Worte Christi überhaupt, noch leidet es, was in denselben gerade von der Lauglichkeit der Kinder zum Reich Gottes gesagt ist. Wie nun freilich, wenn andererseits doch eine förmliche Wiedergeburt bei den Kindern sich als unmöglich darlegen

sollte? Würde damit nicht auch die Nothwendigkeit der Kindertaufe wieder aufgehoben? Mit nichten! Dann würde eben nur folgen, daß der Begriff der Wiedergeburt auf sie im weitern Sinn anzuwenden wäre. Zudem aber haben wir ja oben bei dem Begriff der Taufe überhaupt dargethan, daß es sich darin keineswegs bloß um die wiedergebärenden Wirkungen handle, sondern auch um die Abwaschung von den Sünden, ¹⁾ Vergebung, Rechtfertigung, Aufnahme in den Bund Gottes. Bedarf dieser Gnaden das Kind weniger als ein Altes? Nein, das Kind bedarf es um seiner fleischlichen Geburt willen zunächst. Darum steht uns die Nothwendigkeit der Kindertaufe fest, und darum glauben wir auch, daß sie jedenfalls der zuletzt genannten Gnaden theilhaftig werden. Wir können auch diese Gnaden weder von der Pathenschaft noch von dem Glauben der Kinder abhängig machen, sondern hier tritt eben die Bedeutung von 1 Kor. 7, 14. und Mark. 10, 14. ein: das Geborenwerden von christlichen Eltern, sei's auch nur im weitern Sinne der Zugehörigkeit zur christlichen Kirche, in Verbindung mit der Beschaffenheit des Kindes selbst, d. h. der Umstand, daß sie Kinder und dem HErrn wohlgefällig sind, erklärt es hinreichend, daß der HErr sie in seinen Gnadenbund aufnimmt und daher auch von den Sünden reinigt.

§. 15. Fortsetzung.

Was nun die Wiedergeburt betrifft, so scheint sich diese allerdings ohne Buße und Glauben nicht denken zu lassen. Nicht als ob wir die Wiedergeburt selbst in Buße und Glauben setzten. Buße und Glaube sind etwas Frei-

1) Das Symbol ist auch hiefür giltig, selbst die ursprüngliche Untertauchung (immersio), die ja jedenfalls auch eine Waschung (adpersio) war. Dieß gegen Ebrard, der bloß das Symbol der Er tödtung des alten Menschen und des Auflebens eines neuen gelten lassen will.

thätiges, Spontanes, das Gehorenwerden etwas Passives, wozu wir nichts beitragen. Aber doch scheint die geistliche Geburt Buße und Glauben vorauszusetzen. Dem entgegen nun zwar die Lutheraner, Buße und Glaube können auch nachfolgen. Aber doch läßt sich die Vorstellung einer Wiedergeburt ohne Buße und Glauben oder bei späterem Nachfolgen von Beidem nicht recht vollziehen. Hier hilft auch weder das lutherische Institut der Pathenschaft,¹⁾ noch ist die reformirte Ansicht von einem Glauben der Kinder haltbar. Die Vorstellung einer Wiedergeburt in der Kindertaufe unterliegt auch der Schwierigkeit, daß, da die Meisten, wo nicht Alle, aus der Taufgnade fallen, ein schöpferischer Akt, dergleichen die Wiedergeburt, bei so vielen Tausenden ganz umsonst vollzogen würde. Es liegt daher nahe, den Begriff der Wiedergeburt beim Kinde etwas zu mindern und auch die Nothwendigkeit derselben beim Kinde eben nur in dem Sinne zu fassen, als sie möglich ist. Wir unsererseits fassen die Wiedergeburt von Kräften der Wiedergeburt, die sich auf dem Kinde niederlassen (wodurch dieß eben damit auch ein Tempel des Geistes wird),²⁾ und zwar gleich durch Ausübung heiligender Einflüsse in Wirksamkeit treten (denn die Widerstandskraft ist beim Kinde gleich Null), aber erst mit zunehmendem Bewußtseyn und gleichzeitig eintretender Empfänglichkeit in Buße und Glauben sich weiter bis zum eigentlichen Akt der Wiedergeburt entfalten.³⁾ Es kann dießfalls an sich kein

1) Pathen sind uns zwar andererseits auch keine bloße Augenzeugen, aber sie haben Bedeutung genug, wenn sie mit den Eltern in der Fürbitte und Erziehung sich vereinigen; und beim Akt der Taufe selbst ist es immerhin von Werth, wenn sie im Namen der Gemeinde das christliche Bekenntniß und die Verpflichtung des Täuflings repräsentiren.

2) so faßt die lutherische Theologie selbst (z. B. Quenstedt) die Wirksamkeit der Taufe bei Ungläubigen und Heuchlern, die erwachsen getauft werden.

3) Auch in der leiblichen Geburt gibt es ja successive Ansätze, und es ist Thatsache der Erfahrung, daß bei den Wenigsten die

Lebensmoment ausgeschlossen oder gesagt werden: von da und da wirkt das Sakrament. Gewiß sollte der Zeitpunkt der Confirmation von besonderem Einfluß seyn. Ob er es ist, ist eine andere Frage; und die eigentliche Belehrung mit dem Erfolg der Wiedergeburt dürfte wohl bei den Meisten von einem spätern Datum sich herschreiben. Daß aber heiligende Kräfte in einem Kinde überhaupt sich äußern können, zeigt uns theils die Empfängniß Christi, theils der Vorgang Johannis des Täuflers (vgl. Luk. 1, 44. vgl. B. 15.). Und daß die Kräfte des Geistes auch bloß auf einem Subjekte ruhen können, während ihre vollständige Aeußerung erst nachfolgt, zeigt die Analogie von 1 Mos. 1, 2. Jes. 9, 6. 11, 2. Mit der Wiedergeburt im engeren Sinne scheinen wir freilich auch auf die Einverleibung des Kindes in Christum zu verzichten, während es uns doch ein besonders lieber, und nach Röm. 6. Gal. 3, 27., scheint es, berechtigter Gedanke ist, daß unsere Kinder durch die h. Taufe Neben am Weinstock Christi werden. Allein dieser Verzicht ist keine nothwendige Consequenz des Verzichts auf's Andern, und wenn auch das Seyn des Täuflings in Christo einem allmählichen Stufengang unterliegt, wie die Entwicklung der Kräfte der Wiedergeburt, wenn auch das Kind noch nicht in Christo ist, Christum noch nicht angezogen hat (Gal. 3, 27.), so kann es doch mit dem Seyn und Wohnen Christi in des Täuflings Herzen, wie mit dem Ruhen der Kräfte des Geistes auf Ihm seine vollkommene Richtigkeit haben, und das Kind sonach als Rebe am Weinstock Christi betrachtet werden. Diese unsere Ansicht von der Kraft der Kindertaufe ist, eingerechnet, was wir zuvor schon nicht bloß über die Reinigung von dem angeborenen Verderben, sondern auch von der Aufnahme in den Bund Got-

Wiedergeburt auf Einen Schlag, sondern in bestimmten Wendepunkten erfolgt. Nur bei größerer Abweichung und plötzlichem Erwachen des Sündenbewußtseyns mag sich die Wiedergeburt (vgl. Saulus) mehr in einen Moment zusammendrängen.

tes durch dieselbe und bei derselben gesagt haben, offenbar etwas ganz Anderes, als was man anderwärts ¹⁾ von Versetzung in die bloße Möglichkeit späterer Wiedergeburt oder Verleihung des Anrechts dazu oder von bloß negativer Bedeutung der Kindertaufe redet. Wir wenigstens reden von Möglichkeit nicht bloß in abstracto, auch nicht von bloßem Unrecht: wir reden von Kräften der Wiedergeburt, die sich auf dem Kinde niederlassen und je nach dem Grad der Empfänglichkeit alsbald zu wirken anfangen und fortfahren. Wir möchten gerade umgekehrt von der negativen Ansicht behaupten: die Kindertaufe begründe die Wiedergeburt positiv durch Ertheilung neuer Lebenskräfte und Aufnahme in den Bund Gottes, und das Negative, die Ertödtung des alten Menschen, die Ablegung des sündlichen, angeborenen Wesens, folge erst allmählig nach. Bloß die Abwaschung von den Sünden in der Taufe kann man etwas Negatives nennen, der aber eben das Positive, die Aufnahme in den Bund Gottes, gleich zur Seite geht.

§. 16. Die Confirmation.

Es liegt nach Apostelg. 8, 17. 19, 6. nahe, eine mangelhaft vollzogene Taufe durch Handauslegung zu ergänzen, und also auch die Kindertaufe, sofern sie eine solche mangelhafte Taufe wäre. Ganz gleich sind freilich beide Fälle, jene aus Apostelg. 8, 17. 19, 6. angeführten, und der der Confirmation nicht. Denn dort lag die Mangelhaftigkeit im taufenden Subject, sofern es Laien waren, welche tauften; hier läge der Mangel im getauften Subject, und es ließe sich also aus jenen Vorgängen zunächst nur die Sitte ableiten, wonach Laientaufen durch Diener der Kirche mittelst Handauslegung ergänzt werden müssen. Doch könnte eine Analogie stattfinden. Es ließe sich dabei auch denken, die Taufe an sich bewirke zwar die Aufnahme in den Bund Gottes, aber die Ausstattung mit dem hei-

¹⁾ reformirter Selts z. B.

ligen Geist erfolge erst durch Handauflegung. Es entstände hiemit die weitere Frage, ob auch bei einer rechtmäßigen Taufe doch nur die gleichzeitige Handauflegung die Gabe des h. Geistes vermittele, oder an sich schon und ohne die Handauflegung auch jene Gabe sich anschließe, so daß die Handauflegung in diesem Fall nur den Segen der Taufgnade, ihre gesegnete Wirkung und Entwicklung befördern soll. Hierüber haben wir uns oben schon ausgesprochen. Was aber nun die Bedeutung der Confirmation als Ergänzung mangelhafter Taufe, wie die Kindertaufe dieß wäre, betrifft, so haben wir Etwas von der Voraussetzung, als ob die Kindertaufe mangelhaft wäre, selbst zugeben müssen, jedoch eben was die Ausstattung mit der Gabe des h. Geistes selbst betrifft, nicht — noch weniger, was die Aufnahme in den Bund Gottes betrifft, sondern nur was die Entfaltung der Kräfte des h. Geistes betrifft. Wir haben nur die Identität der eigentlichen Wiedergeburt mit der Kindertaufe gelengnet, sofern jene als bestimmter vollständiger Akt Buße und Glauben voraussetzt, und wir beides in des Kindes Seele noch nicht in seiner eigentlichen Form uns vorgehend denken können. Wollten wir also von einer Ergänzung der Taufe durch die Confirmation mittelst Handauflegung reden, so wären wir zu dieser Vorstellung zunächst nicht in dem Sinn veranlaßt, als ob das Kind neuer Kräfte des h. Geistes bedürfte, sondern nur in dem Sinn, daß dieselben zu weiterer Entfaltung in Bewegung zu setzen wären. Eine andere Ansicht geht allerdings weiter; so die württembergische Confirmationsliturgie, wenn sie wünscht, daß den Confirmanden die Gabe des heiligen Geistes erneuert und vermehrt werden möge.¹⁾ Eine dritte Ansicht,

1) Es ist nicht zu verkennen, daß dieß an den römisch-katholischen Firmungsbegriff hinstreift, nur mit dem Unterschied, daß dieser auch ein sakramentliches Zeichen (das *Chrisma*, ein Salböl) willkürlich hinzufügt — weßwegen wir jedenfalls von diesem Confirmationsbegriff ganz Umgang nehmen. Im Uebrigen wird er durch's Folgende erledigt.

Die lutherisch-kirchliche (puseyitische), setzt die Kindertaufe als ganz unangelhaft voraus, identificirt Kindertaufe und Wiedergeburt, schreibt den Kindern auch (Buße und?) Glauben zu, und betrachtet daher die Confirmation nur als ein kirchliches Bekenntniß und Handlung, mit welcher die Frage entschieden wird, ob der Confirmand ein mündiges Glied der Kirche sei und speciell zum h. Abendmahl zugelassen werden könne, die zugleich auch eine Vorbereitung zur ersten Abendmahlsfeier ist. Es wird dabei zugleich angenommen, daß die Entfaltung des in der Wiedergeburt bei der (Kinder-) Taufe gebornen neuen Menschen auch ohne Confirmation und zuvor erfolgen könne. Es kommt hier also zunächst auf die Voraussetzungen, auf den Begriff der Kindertaufe an. Und wenn man nun gegenüber der zuletzt genannten bloß kirchlichen Ansicht von der Confirmation mit der württembergischen Liturgie so weit gehen und bei der Confirmation die Gabe des heil. Geistes erneuert und gemehrt werden lassen will, so spricht hiefür in hohem Grade, daß ja die Kräfte des h. Geistes auch sonst — durch's Gebet (s. Luk. 11, 13.), fleißigen Gebrauch des Wortes Gottes (vgl. 1 Theff. 1, 5.) und heiligen, frommen Wandel (Joh. 14, 15. 16.) erlangt werden können, demnach die Taufe allein es nicht ist, wodurch die Gabe des heil. Geistes sich vermittelt. Nur folgt hieraus zugleich das Andere, daß eben jene Mehrung sich keineswegs bloß auf die Confirmation beschränken, sondern diese nur wegen der Handauflegung als einen besondern Beitrag dazu gebend gedacht werden kann; und es wird dann der Begriff, der die Confirmation objectiv als Ergänzung der Kindertaufe ansieht, schon sehr gemäßiget. Ganz unthunlich erscheint es dennoch nicht, die Wirkung der Confirmation, d. h. eben auch der Handauflegung nur auf weitere Entwicklung der Kräfte des Geistes, namentlich auf das Ziel der Wiedergeburt und ächter Befehrung hin — zu beziehen. Dabei wäre allerdings, wenn gleich die Entwicklung jener Kräfte auch unabhängig von der Confirmation und vor derselben

durch den Einfluß christlicher Erziehung und Unterweisung der Kinder, auch treuer Fürbitte der Eltern und Patben, des Wortes Gottes selbst, also namentlich bei fleißigem Gebet und frommem Sinn stattfinden kann, der Confirmation wegen der Vorbereitung dazu und der Feierlichkeit der Handlung, sowie der damit verbundenen Handauflegung ein besonderer Einfluß einzuräumen. Hiemit ist zugleich das Wahre an jener kirchlichen Ansicht mit aufgenommen: die Bekenntnißfeierlichkeit und die Vorbereitung dazu muß ja doch als besonders qualificirend für die Kräfte des Geistes angesehen, und die Handauflegung, sofern sie irgend stattfindet und vollzogen wird, muß doch, wenn auch nur als besonders kräftige Gemeindefürbitte (die sich eben mit der Handauflegung ausdrückt), welche der Geistliche Namens der Gemeinde vollzieht, irgend einen Segen haben. Zu leugnen ist dabei nicht, daß immerhin der Erfolg der Confirmation, sei's im objectiven, sei's auch nur subjectiven Sinn, theils von der Empfänglichkeit der Confirmanden, die selbst wieder mannigfach bedingt ist, theils also von dem Einfluß der Seelsorge und der Familie abhängt. Zu leugnen ist nicht, daß nach der Confirmation ein sehr geringer Erfolg sich zeigt. Und dieß ist, da hiemit zugleich auf die Kindertaufe wieder ein trüber Schatten fällt, der Punkt, wo wir den Baptisten noch einmal Rede stehen müssen.

§. 17. Erfolg der Kindertaufe und der Confirmation.

Der geringe Erfolg der Kindertaufe einschließlich der Confirmation scheint freilich gegen dieß Doppelinstitut gleich sehr zu sprechen, und die Baptisten machen dieß gesliffentlich geltend. Daß die Kirche ein Babel ist, ¹⁾ scheint vorzüglich von der Kindertaufe herzurühren, und die Taufe an Erwachsenen unter der Bedingung von Buße und Glauben, folglich mit der Bürgschaft der vollen Wirksamkeit der Taufgnade vollzogen, würde, scheint es, aus der Kirche etwas ganz Anderes machen und eine donatistische

1) gewissen Zuständen nach.

Reinheit derselben herstellen. Wir geben auch vollkommen zu, daß eine Taufe von Erwachsenen eine verhältnißmäßig reinere Kirche herstellen würde, daß die Kindertaufgnade meist verloren geht, und daß bisher auch die Confirmation¹⁾ dem Segen der Kindertaufe nicht viel aufgeholfen hat. Aber was wir nicht zugeben können, ist Folgendes: a) daß es mittelst der Taufe der Erwachsenen je einmal gelänge, eine vollkommen reine Kirche herzustellen: denn ob Buße und Glaube, unter deren Bedingung die Taufe Erwachsenen ertheilt werden soll, ächt sind, kann durchaus nicht in allen Fällen entschieden werden. Die Apostel konnten es durch das ihnen verliehene besondere Maaß des Geistes, ein gewöhnlicher Diener der Kirche kann es nicht: auch ein Philippus in Samaria taufte einen Simon, das Kind voll bitterer Galle und verknüpft mit Ungerechtigkeit. Es könnte daher den Baptisten nur eine verhältnißmäßig größere Reinheit der Kirche bei der Taufe von Erwachsenen zugestanden werden,²⁾ in ähnlicher Weise, wie sich der Zustand der Heidengemeinden, die aus getauften Erwachsenen bestehen, darstellt. Es zeigen sich ja auch in den Kreisen der Baptisten factisch doch sehr unlautere Mitglieder. Freilich scheinen wir den Baptisten damit genug zugestanden zu haben. Allein nun handelt es sich weiter b) um die Doppelfrage, α) ob der Segen der Kindertaufe und der Confirmation ganz unmöglich sei,³⁾ und β) ob eine Reinheit

1) sofern sie bloß an ein bestimmtes Maaß von Schulkenntnissen und an ein so frühes und überhaupt an ein bestimmtes Jahr geknüpft ist. Dieß kann nur genügen, wenn die Confirmation bloß ein Akt kirchlichen Bekenntnisses ist, was ja aber die Kirche mit dem Ritus der Handauslegung und mit ihrem liturgischen Formular selbst bestreitet. Und auch selbst in diesem Fall erfüllt die Confirmation ihren Zweck nicht.

2) und auch nur den Baptisten, welche individuelle Befehrung als Bedingung fordern; den Mennoniten nicht, welche Alle in einem bestimmten Alter taufen.

3) daß auch die Kindertaufe unsichtbare Gnaden überhaupt vermitteln kann, haben wir bereits im Anfang dargethan.

der Kirche wie die obige im Willen des HErrn der Kirche liege, — oder ob nicht, falls die Kindertaufe und Confirmation gewisse Zwecke ermöglicht, dafür auf jene verhältnißmäßig größere Reinheit der Kirche zu verzichten, und statt des kleinen Kreises bußfertig-gläubig Getaufter der größere Kreis der in der Kindheit Getauften und sodann Confirmirten vorzuziehen sei. Was den ersten Theil unserer Doppelfrage betrifft, so hat sich schon Luther ¹⁾ gegenüber von den Baptisten darauf berufen können, daß die Kindertaufe schon manche Christen groß gezogen habe — trotz denen, die erwachsen getauft wurden, und wir können in der That mit Stolz auf einen Luther, Spener, Rinzendorf hinweisen, die bei der Kindertaufe und (da sie ja nicht zum zweiten Mal getauft wurden, die Taufe aber jedenfalls Gnadenmittel ist und bleibt) durch sie das geworden sind, was sie geworden sind. Hat die Kindertaufe aber zehn Mal das gewirkt, was wir an Luther 2c. sehen, so kann sie es auch in hundert und tausend andern Fällen wirken; und, wenn sie es nicht wirkt, liegt der Fehler nicht an der Taufe objectiv, sondern subjectiv am Getauften, wie auch bei den unlautern Mitgliedern der Baptisten. In der That aber ist der Segen der Kindertaufe, das Verhältniß zum HErrn, das sie begründet, die Kräfte des Geistes, die sie in Bewegung setzt, die Eindämmung der Sünde, die sie nach sich zieht, nicht zu verkennen und wenigstens gegenüber vom heidnischen Gesamtleben offenbar. Zugestanden übrigens, daß der Erfolg durchaus nicht der erwünschte ist, so wissen wir, was den andern Theil unserer Doppelfrage betrifft, aus den Gleichnissen Jesu vom Unkraut neben dem Weizen auf Einem Acker, und von den faulen und guten Fischen in Einem Netz, daß es nicht der Wille Christi ist, eine absolut reine Kirche Christi vor Seiner Zukunft zu haben.

1) in seinem größeren Katechismus, wo er auch die Ansicht ausspricht, daß Buße und Glaube zur Kindertaufe nachfolgen können.

Grobe Mergernisse mögen immerhin laut apostolischer Praxis durch die Kirchenzucht zu beseitigen seyn; aber das Unkraut, das dem Weizen gleich sieht, soll bleiben bis zur Zukunft Christi. Die Forderung der Kirchenreinheit darf also kein Grund für uns seyn, die Kindertaufe nicht vorzunehmen, und darf es um so weniger seyn, wenn erstlich mit der Kindertaufe immerhin ein wirksamer Segen verbunden ist, und zwar ein Segen, dessen Entbehrung im höchsten Grad zu beklagen wäre, ein Segen, der durch bloße Handauflegung nicht erzielt werden könnte (wie z. B. die Aufnahme in das Bundesverhältniß mit Gott, innerliche Reinigung, Ausstattung mit wiedergebarenden Kräften), ein Segen ferner, der sich allerdings in der frühesten Kindheit schon beweist, falls er auch gleich hier von der elterlichen Abkunft und erzieherischen Einflüssen abhängig ist, ein Segen endlich, zu dessen Entwicklung doch auch die Confirmation, wenn auch noch so spärlich nach ihrer jetzigen Praxis, beiträgt. Die Forderung der Kirchenreinheit darf um so weniger ein Grund seyn, die Kindertaufe nicht vorzunehmen, wenn wir statt der mangelnden größeren Reinheit der Kirche bei der Kindertaufe und Confirmation den Vortheil haben, daß eine größere Schaar von Seelen in einem Verband der christlichen Kirche ist, der immerhin eine Einwirkung derselben auch auf die, bei welchen der Segen der Kindertaufe zunächst unwirksam geblieben, viel mehr ermöglicht, als wenn sie ganz draußen ständen, wie auch der treue Hirt der Seelen Solche, die in der Kindheit getauft und confirmirt worden sind, gewiß viel weniger aus Seinen Händen läßt, und ein näheres Anrecht an sie hat, als mangelnden Falls. Das bleibt gegenüber den Baptisten immerhin eine Forderung an die Kirche, daß sie noch viel mehr Fleiß anwende, sich die in der Kindheit Getauften auch zu sichern sowohl durch die übrigen kirchlichen Gnadenmittel überhaupt (Familienerziehung voraus, Unterweisung der Jugend, Predigt, kirchliche Disciplin), als insbesondere durch Belebung des Confirmationsunter-

richts und zweckmäßigere Einrichtung der Confirmation selbst.¹⁾ Denn trotz jener, bis zur Zukunft Christi factisch bleibenden Unreinheit der Kirche versteht es sich von selbst, daß der Herr ihre möglichste Reinheit will und auch wir sie wollen sollen, und es soll nur die Kinderwelt und der Umfang des Einflusses der Kirche nicht unter jener Forderung der Kirchenreinheit leiden. Wir wären freilich auch bei einer zweckmäßigeren Einrichtung der Confirmation so wenig als bei der Taufe Erwachsener ganz sicher, ob wir lauter Erweckten, die Buße und Glauben haben, die Handauslegung erteilten. Aber daß es sich auch hier um's Besserwerden handelt, liegt klar am Tage.

§. 18. Schluß. (Giltigkeit der Taufe.)

Die Taufe, einschließlich der Kindertaufe, ist laut des Bisherigen für Jeden, der in den Bereich des christlichen Gemeinlebens kommt, das nächste von Gott verordnete Mittel zum Antheil an Seiner Gnade, daher in Nothfällen auch durch Laien zu vollziehen (Apostelg. 8), in diesem Fall aber durch Handauslegung der Diener des Wortes, wenn auch nicht zu ergänzen,²⁾ so doch nach dieser Analogie zu bekräftigen. Und so gewiß nicht die Entbehrung der Taufe verdammt, so gewiß deren Verachtung.

An den geringen Erfolg der Kindertaufe, von dem die Baptisten reden, und der ihnen beziehungsweise zugegeben ist, knüpft sich aber schließlich noch eine Frage an, die uns zu erörtern bleibt.

Es ist noch ein Wort zu reden von der bleibenden Giltigkeit der Taufe in dem Fall, wenn man sie durch Sündenfälle oder sonstige Untreue verloren hat. Es ist in gewissen Kreisen üblich, gegenüber von den Anklagen

1) Für diese wären übrigens die Thatfachen, die in andern Ländern bei andern Confirmations-Einrichtungen stattfinden, vorher genau zu ermitteln.

2) wie Apostelg. 8 in apostolischer Vollmacht allerdings geschah.

des Gewissens oder den Anfechtungen des Glaubens sich an die Taufgnade als etwas Unentreibbares anzuklammern. Wir glauben allerdings, daß die Taufgnade uns nicht nur gilt, so lange wir nicht abweichen, sondern daß man das Recht hat, sie sich zuzueignen bei jeder bußfertig-gläubigen Umkehr (gewisse Ausnahmen, die wir oben bei der Lehre vom Rückfall besprochen haben, abgerechnet), daß man aber das Vertrauen auf die Taufe auch zu einem Polster der Trägheit und fleischlichen Sicherheit machen kann, wovon eben so zu warnen, als zum Vertrauen auf die in der Taufgnade zugesiegelten Verheißungen Gottes, die dem Reuig-Gläubigen stets wieder gelten, zu ermuntern ist. Als Taufakt an sich ist die richtig, d. h. nach Christi Einsetzung vollzogene Taufe jedenfalls immer gültig und ist in dieser Beziehung keine Wiederholung nöthig. Speciell ist die Kraft der Sündenvergebung und Rechtfertigung, welche uns durch die Taufe zu Theil, mindestens in Kraft der Reinigung mit dem Blute Christi versiegelt wird, nicht bloß auf die vorausbegangenen Sünden, — sofern es sich um die Kindertaufe handelt, nicht bloß auf die Erbsünde, — zu beziehen, sondern sie gilt universell für die ganze Folgezeit. Dieß ist zwar schon in der frühesten Zeit in Frage gestellt worden, und man ließ sich deshalb so spät als möglich taufen; eben so gründet sich auf die Verneinung unsrer Frage die römisch-katholische Selbstbüßungs- und Fegfeuer-, auch Ablass-Theorie. Und wir selbst machen diese universelle Kraft der Taufe in ihrer Gültigkeit auch bei vorkommenden Untreuen von den wiederholten Akten der Buße und des Glaubens abhängig. Aber, diese Bedingung mit eingerechnet, ist uns jene Scene bei der Fußwaschung (Joh. 13), wo Jesus den Jüngern erklärt, sie bedürfen keiner Hauptreinigung mehr, sondern nur noch der jeweiligen Reinigung der Füße, ein bedeutsamer Wink für die fortwährende Gültigkeit der Taufe. Denn auch die wiederholte Reinigung der Füße, welche Jesus als nothwendig fordert, knüpft Er damals zwar an die Fußwaschung (s. Joh. 13, 10.),

sie ist aber (vgl. Joh. 15, 3.) sonst nur vom Worte, wie es z. B. der Abendmahlsfeier vorauszugehen pflegt, und dem bußfertigen Glauben daran abhängig und wird in der Absolution ertheilt.

§. 19. Das Sakrament des h. Abendmahls. Verschiedene Ansichten, besonders die reformirten, darüber.

Wir werden das h. Abendmahl, dessen Begehung in der ganzen Christenheit (mit Ausnahme etwa der Quäker und separatistisch-mystischen Parteien, welche einen solchen äußern Ritus für unnöthig halten) stattfindet, als ein Sakrament zu erkennen haben, wenn auch hier unter sichtbaren Zeichen unsichtbare Gnade ausgetheilt wird, und wir werden es als ein von der Taufe unterschiedenes Sakrament erkennen, wenn theils die Zeichen, theils die Art der unsichtbaren Gnade einen Unterschied bilden.

Unsere Voraussetzung, daß im Abendmahle unter sichtbaren Zeichen unsichtbare Gnade dargereicht werde, wird nun freilich von Zwinglianern, Socinianern, Arminianern, Mennoniten nicht anerkannt. Jene ersten, die Zwinglianer (vgl. das Bekenntniß der Diener der Kirche zu Zürich), betrachten, wie Zwingli selbst, die Begehung des h. Abendmahls nur als einen Akt des Dankes und Lobes von Seiten der Gläubigen für die Versöhnung mit Gott durch den Tod Christi, sowie als ein Bekenntniß christlicher Gemeinschaft mit allen andern Abendmahls Gästen, und lassen zwar zur Noth den Ausdruck, daß Christus sakramentlich und mystisch im h. Abendmahl sei, auch gelten, aber verstehen dieß nur so, daß Christus für die gläubige Betrachtung da sei, und daß Er durch die Symbole uns lebhaft vergegenwärtigt werde.¹⁾ Die Socinianer geben

1) Im Züricher Bekenntniß heißt es: „essen ist glauben, und glauben ist essen: der Glaube empfängt Christum (nicht speciell Christi Leib und Blut, überhaupt wohl nur bildlich): nur ist die Aktion und das Zeichen im Abendmahl dabei.

nicht einmal das Letztere zu, sehen die Feier des h. Abendmahls bloß als einen gottesdienstlichen Akt zur Verkündigung des Todes Christi an, und leugnen namentlich, daß der symbolische Akt zugleich eine Glaubensstärkung sei, welche sie bloß der ganzen gottesdienstlichen Feier und den Worten Christi, sowie der brüderlichen Zusammenkunft zuschreiben. Nach der Lehre der Arminianer soll mit der Feier des h. Abendmahls theils der Tod Christi verkündigt, theils die Gemeinschaft mit Ihm, die schon vorhanden, sowie die brüderliche Liebe bezeugt werden. Nach der Lehre der Mennoniten soll die Feier eine lebhaftere Erinnerung an den Tod und die Auferstehung Christi seyn und zur Erhebung der Herzen und Erlangung der Wohlthaten des Todes und Lebens Christi durch diese Erhebung — endlich zur christlichen Liebe auffordern. Diese letztere Ansicht streift etwas an den eigentlichen Sakramentsbegriff an, läßt aber eine sakramentliche Wirkung nur auf sehr mittelbare, moralische Weise eintreten.

Schon weiter gehen nebst Calvin die nicht-zürcherischen reformirten Symbole. Einige von diesen, wie die Basler Confession, bleiben zwar auch nur dabei stehen, daß unsere Seelen durch den Glauben (den die Feier belebt?) mit Fleisch und Blut Christi gespeiset werden. Ohne den eingeschlossenen Beigedanken wäre freilich kaum eine Differenz zwischen Zürich und Basel. Doch tritt der Begriff der Speisung mit Christi Leib und Blut schon mehr hervor. Andere erkennen das Abendmahl selbst auch als ein mystisches Mahl an, nur nicht, als wäre Leib und Blut Christi in den Symbolen eingeschlossen, oder Christus persönlich da, oder als finde eine eigentlich leibliche Speisung statt; doch sind es hienach die Symbole, welche kraft der Stiftung Christi die Gemeinschaft mit dem Leib und Blut Christi¹⁾ vermitteln. Auch dieß freilich nicht ausschließlich, da auch sonst der Glaube mit

1) und zwar — so wenigstens conf. belgica, doch auch andere, wie declar. Thor. — mit dem eigentlichen Leib und Blut Christi.

Christi Leib und Blut gespeist wird: nur ein gradueller Unterschied zwischen sonst und hier findet statt.¹⁾ Doch enthält der Genfer Katechismus den Satz, daß nicht Taufe und Evangelium, sondern erst das h. Abendmahl uns den ganzen Christus gebe. Wiewohl dabei die reformirten Symbole (namentlich die psälzischen) gerne den Ausdruck gebrauchen, daß uns durch den symbolischen Akt die Gemeinschaft mit Christo und der Antheil an Seinen Gnadenwohlthaten obsequirt (versiegelt) werde, so wird dieß doch nur einschließlicly der exhibitio (Darreichung) selbst verstanden, und so, daß die exhibitio die Bedingung der obsequatio ist. Ebenso begreifen sie bei der geistlichen Speisung auch einen Einfluß auf den Leib zur Auferstehung ein und lassen sogar theilweise (wie die decl. Thor.) unsere Leiber in den Leib Christi zu diesem Zweck eingepflanzt werden. Die Art und Weise aber, wie durch die Symbole die Gemeinschaft Christi im h. Abendmahl uns vermittelt wird, leiten Calvin und die genannten reformirten Symbole aus einer begleitenden Wirkung des h. Geistes ab, die uns zu Christo in den Himmel erhebe, und im Uebrigen wird die Sache als etwas Geheimnißvolles bezeichnet, wogegen Christi leibliche Gegenwart und das Eingeschlossenseyn Seines Leibes und Blutes in den Symbolen bestimmt gelehrt wird.

§. 20. Der lutherische und der römisch-katholische Abendmahlsbegriff.

Streifen auch einige Erklärungen lutherischer Symbole, wie z. B. die Augsburger Confession, hie und da an die Vorstellung hin, als ob das h. Abendmahl hauptsächlich zur Glaubensstärkung eingesetzt sei (ingleichen zum Bekenntniß und zur Verkündigung der Wohlthaten Christi), — betont man auch, gleich den Reformirten, die subjective Vergewisserung (die obsequatio), die man durch's

1) So eines der bedeutendsten reformirten Bekenntnisse: conf. helvet. II.

h. Abendmahl erlange,¹⁾ so schließt dieß einen engeren Abendmahlsbegriff, als wir ihn seither gefunden haben, nicht aus, sondern ein. Denn einmal der Glaube, der gestärkt werden soll, ist eben im Sinn der Versicherung zu verstehen, und ist hier also Glaube und Glaube zu unterscheiden, — der Glaube, der auf Christi Verheißung überhaupt vertraut und die Bedingung jedes gesegneten Abendmahlsgenusses ist, und der Glaube, der durch die Feier des Abendmahls gestärkt wird, nämlich als Versicherung des wirklichen Empfangs und Genusses der Gnadenwohlthaten Christi (Vergebung der Sünden, Rechtfertigung, Gemeinschaft mit Christo, ewiges Leben). Aber eben auch diese Versicherung gründet sich auf die exhibitio (Darreichung) der Gnade selbst (vgl. F. C. S. 744), und schon die Augsburger Confession sagt (Art. X.): „vom h. Abendmahl des H. Ern lehren wir, daß Leib und Blut Christi wirklich da seien und denen, welche das Mahl genießen, ausgetheilt werden.“ Der lutherische Katechismus lehrt ausdrücklich, daß Brod und Wein nicht nur pignus und arrabo (Unterpfand) der Gnade seien, sondern die Sache selbst. Zugleich wird der Ausdruck gebraucht, daß in (in) und sub (unter) Brod und Wein uns der Leib und Blut Christi dargereicht werde; dagegen die Apologie sich noch auf das cum (mit) beschränkt. (Ebenso das württembergische Confirmationsbüchlein und die württembergische Kinderlehre.) In den schmalkaldischen Artikeln heißt es noch bestimmter, daß Brod und Wein im h. Abendmahl der wahre Leib und das Blut Christi seien,²⁾ und daher auch von den Gottlosen genossen werden. Die

1) Daher es geschehen konnte, wie sich die F. C. p. 757 beklagt, daß unter der Hegide der Augsb. Confession auch reformirter Lehrbegriff sich in die evang. Kirche einzubürgern versuchte.

2) wahr ist hier theils im Gegensatz gegen die bloße Vorstellung der Gegenwart Christi zu verstehen, theils (vgl. Form. Conc. S. 730) im Gegensatz gegen eine bloße Theilnahme an den Wohlthaten, Kräften Christi, oder an Christo überhaupt, statt an Christi Leib und Blut.

Formula Concordiae billigt und vertheidigt die ganze lutherische Lehre vom h. Abendmahl, also namentlich die Bestimmungen, daß Brod und Wein der wahre Leib und Blut Christi, daß dieser also wirklich da sei, und mündlich ¹⁾ auch von Gottlosen genossen werde. Sie thut dieß mit der weitem Erklärung, daß für jenen Ausdruck auch die Ausdrücke: Christi Leib und Blut werden unter, mit und in Brod und Wein dargereicht — gebraucht werden können, und daß dieß passend sei, um die römische Lehre von der Transsubstantiation abzuwehren und den Sinn der unio sacramentalis näher zu bestimmen (S. 735). Vielleicht gründet es sich auf diese Erklärung, daß man neuerdings reformirter Seits eine Kluft zwischen Luthers Privatansicht und der Formula Concordiae befestigen will, als hätte diese einen Schritt sich von Luther zurückgewandt, und nicht, wie dieser, so bestimmt eine Unio oder Identität der sichtbaren Elemente und der mystischen gelehrt. Zur Bestätigung dessen ließe sich auch noch anführen, daß die Formula Concordiae in demselben Zusammenhang das analoge Dogma von der Menschwerdung in dem beschränkteren Sinne faßt, Christus habe in der Menschheit gewohnt.

Wenn man nun aber gegen die neueren Lutheraner, sofern sie eine förmliche sacramentalis unio beim Abendmahl lehren, den Vorwurf erhebt, daß sie hyperlutherisch seien und lutherischer, als Luther selbst, so leuchtet ein, wie falsch das ist. Man könnte vielmehr nur sagen, daß sie lutherischer seien als die Formula Concordiae. Zu bemerken ist noch, daß die F. C. p. 756 in gewissem Betracht auch einen geistlichen Genuß zugibt, sofern nämlich der Leib und das Blut Christi der verkörperte Leib und das verkörperte Blut Christi ist, wiewohl sie dabei bleibt, daß der Genuß selbst unsererseits mündlich stattfindet.

Die römische Kirche führte den Begriff der Identität der sichtbaren Elemente und unsichtbaren Gnade im heili-

1) nur nicht capernaitisch, fraß und fleischlich.

gen Abendmable bis zu einem Ziele, wie es der Lutheraner nicht mehr anerkennt, sondern so gut als den reformirten Lehrbegriff verwirft. Sie lehrt nämlich, daß die irdischen Elemente im h. Abendmahl nach der Consecration ihr Wesen und ihre Substanz verlieren und in die Substanz des Leibs und Bluts Christi verwandelt werden und nur ihre Gestalt noch bleibe. Hiegegen erklärt man sich auch lutherischer Seits bestimmt. Doch wird protestantischer Seits mehr noch das opus operatum, die Kelch-entziehung und der katholische Meßbegriff bestritten, als die Transsubstantiationslehre. Dabei betont endlich auch die Formula Concordiae noch, daß nicht des Priesters Wort die consecratio bewirke, sondern die Kraft der Stiftungsworte Christi selbst, welche (wie der Same seine Kraft von 1 Mos. 1, 28. habe), nachwirke, obwohl (S. 749) doch die Stiftungsworte in jedem einzelnen Fall der Feier des h. Abendmahls recitirt werden müssen, damit Brod und Wein consecrirt werden. Die F. C. scheint hienach doch die Recitation selbst auch als eine Art Consecration zu fassen (die aber ihre Kraft blos von der Kraft der Stiftungsworte hat), dagegen die württemb. Confession (S. 32) in der Verlesung der Stiftungsworte blos den Zweck findet, „damit die Kirche verstehe, was im Nachtmahl gehandelt, was auch ihr zu empfangen gereicht werde, und sie ihren Glauben daraus stärken möge.“ ¹⁾ Das Interesse dieser beiden Ansichten von der Consecration läßt sich begreifen, nämlich um gegenüber allem menschlichen Vermögen und namentlich dem katholischen Priesterstand die Kraft Christi und die göttliche Allmacht als dasjenige zu bezeichnen, was das Sakrament zum Sakrament macht. Die eine und die andere Ansicht von der Consecration harmonirt ganz mit der übrigen lutherischen Anschauung vom Sakramente. Auch kann es immer noch gut lutherisch erscheinen, wenn der Recitation selbst die Kraft der Consecration zugeschrieben wird, falls man nur

1) Vgl. auch Nieger in seinen Passionēpredigten.

Dabei eben die Kraft des Worts, nicht den Diener der Kirche im Auge hat. Es ist dieß wohl, abgesehen von der Eßlinger Kinderlehre, die gangbarste Vorstellung innerhalb lutherischer Ansicht. Dagegen ist es auffallend, wenn eine vierte lutherische Ansicht, die sich in jene drei einmischt, die aber weder mit der einen noch der andern nothwendig verbunden seyn muß, unabhängig von der Distribution consecrirt werden läßt, womit auch die außer Württemberg übliche *elevatio* der Elemente vor der Austheilung zusammenhängt, und möchte sich hierauf am ehesten der Vorwurf gründen, daß manche Lutheraner lutherischer seien, als Luther selbst. Denn wie man jene Ansicht hegen kann, ohne zugleich dem römisch-katholischen Abendmahlsbegriff beizustimmen, wonach Brod und Wein Leib und Blut Christi sind auch außerhalb des Genusses, ist schwer zu begreifen.

S. 21. Allgemeine Beurtheilung der verschiedenen Ansichten vom
h. Abendmahl.

Bekanntlich hat man sich zu verschiedenen Zeiten bemüht, den Unterschied zwischen Lutheranern und Reformirten zu verwischen, und namentlich sind hievon die neueren Unionsbestrebungen berührt worden. In praktischer Hinsicht stellt man vielfach den Canon auf, der Segen des h. Abendmahls hänge nicht von einer bestimmten Ansicht über dasselbe ab. Andererseits beruht auf dem Bewußtseyn der Wichtigkeit jener Unterschiede der altlutherische Separatismus, welcher zum Theil selbst soweit geht, daß er nicht bloß für sich das Lutherthum gerade in diesem Stück wahren will, sondern auch die Abendmahlsgemeinschaft allen denen verweigert, welche nicht die strengste lutherische Ansicht haben. In der That wird man doch nicht behaupten wollen, es sei gleichgiltig, ob ich die socinianische, zwinglianische 2c., oder andererseits die römisch-katholische Ansicht vom h. Abendmahl habe. Gene indifferentistische Stellung zu den Abendmahlsansichten kann also in ihrer Allgemeinheit jedenfalls nicht richtig

seyn, und sie wäre etwa auf die calvinische und lutherische Vorstellung zu beschränken. Auch hier aber gibt es, abgesehen von der Frage, was einmal an sich und nach dem Wort des HErrn das Richtigere ist, praktische Momente, die dem Lutheraner seine besondere Ansicht theuer werden lassen können.¹⁾ Was die praktische Seite überhaupt betrifft, so ist doch klar, daß, wer am Tische des HErrn nichts begehrt, sondern nur etwas leisten (ein Bekenntniß ablegen, Dank sagen) will, eine andere Stellung einnimmt, als wer im tiefsten Sehnen nach der communio des HErrn hinzutritt.

Bei der Frage selbst, welches der richtige Abendmahlsbegriff sei, handelt es sich natürlich zunächst um die Stiftungsworte, zu deren vollständiger Erhebung nicht blos Luk. 22, 19. 20. sondern auch 1 Kor. 11, 23—25. mit Matth. 26, 26—28. und Mark. 14, 22—24. zu vergleichen ist. Jene beiden andern Stellen enthalten wichtige Momente, die bei Matthäus und Markus wenigstens nicht ausdrücklich ausgesprochen sind. Namentlich eben das Stiftungsmäßige (d. i. daß Jesus die Handlung des heil. Abendmahls für alle künftigen Zeiten angeordnet haben will), das wir gegenüber von Quäkern zc. festhalten müssen, ist nur Luk. 22 und 1 Kor. 11 ausdrücklich ausgesprochen. Vgl. bes. 1 Kor. 11, 26., wo allerdings nicht gesagt ist, wie oft man das h. Mahl begehen soll, aber jedenfalls vorausgesetzt, daß man es wiederholt begehe bis zur Erscheinung des HErrn, so daß die Einrede der Quäker, Ceremonieen, äußere Zeichen seien nur für Schwächere, um so weniger verfängt, als gerade für die ersten Jünger zunächst diese Feier angeordnet ward. Ebenso ist nur bei Lukas und 1 Kor. 11 ausgesprochen, einerseits, daß diese Feier eine Feier des Gedächtnisses Jesu und insbesondere Seines Todes seyn soll, andererseits (vgl. Luk. 22, 20. und 1 Kor. 11, 25.), daß nicht blos das Blut Jesu, sondern daß eben der Kelch selbst

1) Vgl. die Erklärung von Steffens: wie ich wieder Lutheraner ward.

dieser neue Bund (im Blute Christi) ist, daß somit, wie das Trinken dieses Kelchs, eben so auch das Essen des Brodes die Bedingung ist, unter welcher das essende und trinkende Subject Antheil hat am neuen Bunde. Im Uebrigen ist freilich der Sinn der Stiftungsworte eben streitig zwischen Lutheranern und Reformirten und den andern Parteien, und während nach den Einen (den Zwinglianern, Socinianern 2c., s. ob.) die Stiftungsworte nur die symbolische (sinnbildliche) Bedeutung von Brod und Wein aussprechen sollen, ¹⁾ halten die Lutheraner fest daran, daß es einmal heißt: das ist 2c. Und hier, wenn es sich um die Frage handelt, ob die Stiftungsworte symbolisch zu verstehen seien oder nicht, stehen auch die Calvinisten viel mehr auf Seite der Zwinglianer als der Lutheraner, da sie nicht mehr zugeben, als daß die dynamische Wirkung des h. Geistes sich gleichzeitig an den symbolischen Akt anschließe. Für die bloß symbolische Auffassung der Stiftungsworte scheint nun gleich die Bestimmung des Zwecks der Abendmahlsfeier — zum Gedächtniß Christi, zur Verkündigung des Todes Christi — zu sprechen. Doch scheint das nur so. Denn, wenn es heißt: das thut zu meinem Gedächtniß, so fragt es sich eben, was zu thun, und es kann ja der mit der äußern Handlung sich verbindende mystische Akt (das Theilhaftmachen der Früchte des Todes Christi) mit gemeint seyn.

Andererseits ist auch die buchstäbliche Deutung der Worte: „das ist,“ welche der Lutheraner festhält, an und für sich noch nicht gerechtfertigt. Man beruft sich auf die Feierlichkeit des Augenblicks. Aber dieses Moment für sich würde noch nichts entscheiden, wenn nicht verwandte Erklärungen Christi und der Apostel vorlägen, welche uns

1) mit dem Unterschied, daß Zwingli selbst der *Corpus* (ist) die symbolische Bedeutung beilegte, Decolempad dem Prädicat (Leib und Blut Christi), und Carlstadt als das Subject nicht das Brod, sondern den Leib und Blut Christi faßte.

nöthigten, über die bloß symbolische Erklärung hinauszugehen. Wenn es solche verwandte Erklärungen gibt, dann spricht allerdings die Feierlichkeit jenes Augenblicks dafür, daß Jesus Seine Worte in dem möglichst vollen Sinne, der jenen verwandten Erklärungen angemessen ist, zu nehmen sind. Ja, wir geben noch einen Schritt weiter und sagen: die Worte das ist leiden nur einen doppelten Sinn, entweder den symbolischen, oder den buchstäblichen: eine mittlere Deutung, wie die calvinische, wonach sich an den symbolischen Akt ein mystischer bloß anschließen soll, ist weder grammatisch noch logisch gerechtfertigt; das (Brod und Wein) ¹⁾ mein Leib und Blut — kann nur entweder symbolisch oder so verstanden werden, daß Brod und Wein wirklich Leib und Blut Christi sind. Es ist im letztern Fall auch nur die streng lutherische Erklärung, die auf einer Identität besteht, zulässig, und kaum die andere, deren Formel ist: unter, mit und in Brod und Wein ist Leib und Blut Christi — hinreichend. Nun aber läßt sich nicht bestreiten, daß nach der Analogie der Schrift und jener verwandten Erklärungen über den bloß symbolischen Sinn jener Einsetzungsworte jedenfalls hinausgegangen werden muß. Dann aber bleibt uns also jedenfalls nur die buchstäbliche, wohl verstanden, übrig.

§. 22. Nähere exegetische Erklärung der Stiftungsworte.

Eine solche nähere Erklärung haben wir aus dem Munde Christi selbst. Und zwar gehört schon Joh. 6 hieher. Die Beziehung der Reden Jesu in diesem Kapitel zu unserer Frage ist zwar selbst wieder zwischen Lutheranern und Reformirten strittig. Aber, da erstere sie nur deswegen bestreiten, weil die Reformirten aus jenen Reden den geistlichen Genuß im Abendmahl folgern, und weil, falls die Beziehung von Joh. 6 auf das h. Abend-

1) denn die Carlstadt'sche Erklärung, als hätte Jesus auf seinen Leib gedeutet, gäbe eine unerträgliche Tautologie.

mahl zugegeben wird, auch zuzugeben ist, daß Jeder, der Leib und Blut Christi genießt, das ewige Leben hat, folglich der Genuß eben nur von Seiten des Gläubigen stattfindet, während die Lutheraner das Gegentheil lehren (nämlich daß auch der Ungläubige den Leib und das Blut Christi genieße) — so lassen wir uns von der Beziehung des Lehrstücks Joh. 6 zur Abendmahlsfrage nicht abhalten. Denn beides, die reformirte Lehre, daß nur ein geistlicher Genuß des Leibes und Bluts Christi statfinde, wie die lutherische, daß auch der Ungläubige beides genieße, kann ja unrichtig seyn.

Zunächst aber läßt sich aus Joh. 6 nicht bloß klar erheben, daß Jesus Sich im Allgemeinen als das Himmels- und Lebensbrod darstellt, B. 32. 33. 35. 48. 50. 51.,¹⁾ dessen man B. 35. 40. 44. 45. 47. durch gläubiges Zu-Ihm-kommen theilhaftig wird; sondern von der Mitte des B. 51. an geht Jesus offenbar einen Schritt weiter. Er unterscheidet von der Art und Weise, wie Er sich jetzt schon zum Lebensbrod gibt, — die Gabe Seines Fleisches und Bluts zum Brod und Trank, welche Er verleihen werde, wann Er Sein Fleisch gegeben haben werde für das Leben der Welt, und erklärt B. 53. 54., daß, außer dem gläubigen Kommen zu Ihm überhaupt, noch insbesondere dieses Essen Seines Fleisches und Trinken Seines Bluts nöthig sei, wenn man ewiges Leben haben und am jüngsten Tage auferweckt werden wolle. Damit man auch ja nicht meine, Er rede hier bildlich, fügt Er B. 55. bei (so wörtlich): denn mein Fleisch ist in der That eine Speise, und mein Blut in der That ein Trank. Er erklärt auch B. 56., daß nur dieses Essen und Trinken die bleibende Gemeinschaft mit Ihm verleihe, und eben deswegen (nach einem natürlichen Zusammenhang) nur der ewiges Leben haben könne, der Sein Fleisch esse und Sein Blut trinke.

1) aus B. 63. vgl. B. 68. ist zu entnehmen, daß Jesus dabei besonders die Kraft Seines Lebensworts im Auge hat.

Ueberdies aber, fügt Er B. 57. bei, hänge dieß so zusammen, daß Er mit dem gläubigen Genuß Seines Leibes und Bluts geehrt werde, und daher, wer diesen begehre, um Seinetwillen des Lebens theilhaftig werde, wie Er vom Vater um des Vaters willen, zur Ehre des Vaters, das Leben habe. Erst nach dieser Auseinandersetzung lehrt Jesus B. 58. zu dem — für die damalige Gegenwart zunächst praktischen — allgemeinen Satz zurück, daß Er¹⁾ das Himmelsbrod sei, das man essen müsse. Dem Rationalismus aber, der sich nun in Seinen Zuhörern, namentlich mit Bezug auf die bestimmtere Ausführung von B. 51. an regte (vgl. B. 52.), begegnet Jesus (B. 62.) mit Berufung auf die Auffahrt dessen, der nun Menschensohn sei, dahin, wo Er (als Gottessohn) zuvor war, sowie B. 63. mit Berufung auf die mit Seiner Auferstehung und Auffahrt beginnende Verklärung Seines Fleisches und Bluts in's geistige Element.

Hiermit ist nun jedenfalls erhoben, was Lutheraner und Calvinisten gemeinschaftlich lehren,²⁾ daß das Fleisch und Blut Christi unsere Speise und unser Trank werden muß, um die Gemeinschaft mit Christo zu unterhalten, und uns des ewigen Lebens und der Auferstehung zum Leben zu versichern. Denn das Essen und Trinken des Leibes und Bluts Christi bloß vom Glauben zu verstehen, wie selbst Lutheraner erklären, ist unmöglich. In wie weit aber diese Speisung und Tränkung mit dem

1) B. 58. dieß ist das Brod — was Jesus wohl mit Hindeutung auf Sich gesprochen hat: es wurde dadurch das Ich B. 35. 41. 48. 51. um so signifikanter. B. 33 ist nicht analog, wo die Worte eigentlich lauten: denn das Brod Gottes ist dasjenige, welches u., das Gleiche gilt von B. 50. Auch wird damit der Carlstadt'schen Erklärung der Abendmahls Worte kein Zugeständniß gemacht, da bei dieser der Fall ein ganz anderer ist, indem Jesus zugleich leibliches Brod in Händen hat.

2) ob auch Zwinglianer, fragt sich; man schreibt zwar dem Zwingli auch einen mystischen Begriff des Glaubens zu: wie weit dieser aber geht, ob bis zu einem geistlichen Genuß des Leibes und Blutes Christi, ist sehr zweifelhaft.

Fleische und Blute sakramentlich bedingt, d. h. durch ein entsprechendes Zeichen und eine Handlung, die sich an ein solch Zeichen anschließt, vermittelt sei, ist nun allerdings Joh. 6 noch nicht ausgedrückt. Das dürfen wir aber hier auch noch nicht erwarten, wenn Jesus eben erst bei Gelegenheit seiner letzten Passabfeier und Angesichts Seines Todes dieses Sakrament stiften wollte — als ein solches, das vornehmlich aus Seinem Tode seine Kräfte ziehen sollte. Wohl aber konnte Jesus bei der Stiftung des heil. Abendmahls selbst Joh. 6 voraussetzen. Und wenn Er bei jener Stiftung die Worte gebrauchte: „dieß (Brod und Wein) mein Leib und Blut,“ so lag es seinen Jüngern keineswegs so ferne, wie es der Dogmatiker Ebrard darstellt,¹⁾ mit diesen Worten Joh. 6 zu combiniren, und den Gedanken zu fassen, bei der Begebung des Gedächtnisses des Todes Jesu finde eben jene mystische Speisung mit dem Leib und Blut Christi statt. Jedenfalls ist für uns mit Joh. 6 der mystische Bestandtheil der Abendmahlsfeier gegenüber von allen und jedweden rationalistischen Bedenken gerechtfertigt, wie sich nun auch der symbolische Akt und der mystische zu einander verhalten mögen. Aber auch über die enge Beziehung des symbolischen Akts und des mystischen zu einander gibt Jesus nach der Stiftung des h. Abendmahls, damit ja kein Zweifel über den tieferen Sinn desselben sei, vom Himmel herab eine Erklärung durch den Mund des Apostels Paulus. Vgl. 1 Kor. 11, 23 ff. und den auf Pauli Wort sich gründenden Bericht des Evangelisten Lukas, Kap. 22, 19. 20. Hienach sind die Stiftungsworte so festzustellen, daß Jesus das Essen und Trinken von Brod

1) Dieser meint überdieß, Joh. 6 könne deswegen nicht auf das h. Abendmahl bezogen werden, weil Fleisch und Blut Bestandtheile des lebendigen Leibes seien. Allein Joh. 6, 51. sagt ja Jesus gerade, daß Er dieß Fleisch geben werde für das Leben der Welt, und daß dieß in den Tod gegebene und (B. 62. 63.) wieder verklärte Fleisch es sei, das man essen, und in gleicher Eigenschaft das Blut es sei, das man trinken müsse.

und Wein als Mittel bezeichneter, um Antheil am Neuen Bunde im Blute Christi zu bekommen. Denn dieser Kelch, sprach Er, ist das Neue Testament in meinem Blut. Hierauf gründet nun Paulus selbst seine Lehre vom h. Abendmahl, wie er sie 1 Kor. 10, 16 ff. ausspricht, daß nämlich der gesegnete Kelch, welchen wir segnen, die Gemeinschaft des Bluts Christi, das Brod, das wir brechen, die Gemeinschaft des Leibes Christi sei, und daß wir durch das gemeinschaftliche Essen dieses Brodes daher auch Ein Leib werden. ¹⁾ Der Apostel will damit — zur Motivirung seiner vorausgegangenen Warnung vor dem Götzendienste — beweisen, daß man ähnlich auch durch das Essen der Gözenopfer in Gemeinschaft — zwar nicht mit den Götzen, die ja nichts seien, aber — mit den Teufeln komme, denen man opfere, wie man auch (B. 18.) im A. B. durch das Essen der Opfer in Gemeinschaft des Altars, d. h. des alttestamentlichen Gnadenbundes, gekommen sei. ²⁾ Und umgekehrt zeigt uns diese Absicht seines Beweises, wie er glaubt, durch das Opfer des Dankens und Segnens mit Verkündigung des Todes Christi im h. Abendmahle komme man in Gemeinschaft mit Christo, Seinem Leib und Blut. So ist nun constatirt, daß wir über die bloß symbolische Ansicht des Stiftungsworts: „das ist“ jedenfalls hinausgehen haben, da, wie uns näher berichtet worden ist, Jesus bei Darreichung des Weins genauer sich dahin ausdrückte: dieser Kelch ist das Neue Testament in meinem Blut, und daß daher gegenüber der zwinglischen Ansicht jedenfalls die calvinische schon in den Stiftungsworten ihre Berechtigung hat. ³⁾

1) Die Gemeinschaft des Leibes Christi nur auf den Leib der Gemeinde zu beziehen, ist wegen des parallelen: Gemeinschaft des Bluts Christi — rein unmöglich.

2) Nur war dieser ein viel äußerlicherer, als der neue, welcher ein Bund im Blute Christi ist.

3) Es ist bemerkenswerth, wie Paulus selbst (1 Kor. 10, 16.) eben von dem genaueren Verhalt der Stiftungsworte beim Kelch

Nun aber, wie die Stiftungsworte beim Kelch die beim Brod ergänzen, und dahin feststellen, daß über die symbolische Erklärung jedenfalls hinauszugehen sei, gleicherweise sind nun, steht einmal das Bisherige fest, die Stiftungsworte beim Brod anzuwenden, um den tiefsten Sinn der Stiftungsworte überhaupt herzustellen. Denn ist die symbolische Erklärung unthunlich, so bleibt, da es kein Drittes gibt zwischen symbolischer und buchstäblicher (s. vor. S.), nur die buchstäbliche, d. h. die lutherische Erklärung, übrig, wonach Brod und Wein der wahre Leib und das wahre Blut Christi sind.

S. 23. Forts. Nähere dogmatische Erklärung der lutherischen Abendmahlslehre.

Keineswegs ist nun zwar die römisch-katholische Verwandlungslehre die weitere Consequenz der lutherischen Ansicht, so wenig als ¹⁾ wenn wir die Menschwerdung des Sohnes Gottes lehren, wir damit doketisch die menschliche Natur Christi absorbiert (verschlungen) werden lassen, — ein Analogon, das zur Erklärung des Wie der sakramentlichen Verbindung irdischer und himmlischer Elemente — seit den ältesten Zeiten der christlichen Kirche (von Justin, Cyprian 2c. an) bis auf die neuesten (Sartorius) und ebenso schon von unsern Reformatoren mit Recht gebraucht worden ist. Dagegen ist aber auch zuzugestehen, daß wir nach derselben Analogie über den bloßen Begriff einer Inwohnung der himmlischen Elemente in den irdischen hinausgehen und zur Lehre von einem Einsseyn fortschreiten müssen.

Jenen Begriff hatten allerdings auch schon die ältesten Väter, oft mit der Nebenbestimmung, daß der Logos

seinen Rückschuß macht auf den Verhalt beim Brode, und daher mit der Bedeutung der Stiftungsworte beim Kelch seine Erörterung beginnt.

1) Vgl. unsere Christologie.

ebenso die Elemente bewohne und bewirke, wie zuvor die Menschheit Jesu; und kaum führt auch das sub (unter) der lutherischen Vorstellung weiter. Da nun auch die F. C. die Analogie der Menschwerdung Christi hauptsächlich im Sinn der Inwohnung der göttlichen Natur in der menschlichen bezieht, so kann man allerdings sagen, wir müssen, wenn wir einmal die Stiftungsworte buchstäblich nehmen, lutherischer werden als die F. C., und der Privatanficht Luthers von einer förmlichen, nicht bloß synekdochischen Unio der himmlischen und irdischen Elemente beipflichten. Und das Genießen mit dem Munde, obwohl nicht ein grobflürliches, folgt dann hieraus weiter von selbst, ebenso, wenn die himmlischen Elemente wirklich Leib und Blut Christi sind, die Gegenwart Christi im Abendmahle. Andererseits zog Luther eine Consequenz aus seiner buchstäblichen Erklärung, die keineswegs mit Nothwendigkeit folgt, ungeachtet mit Luther auch die F. C. sie besonders betont, und jener erklärt, wer nicht diese Consequenz ziehe, sei immer noch ein Sakramentirer — die Consequenz, daß auch die Gottlosen und Unwürdigen den Leib und das Blut Christi genießen, während nach calvinischer Ansicht nur die Gläubigen.¹⁾

Folgende Hauptgründe pflegt man für die lutherische Vorstellung geltend zu machen: a) weil sonst der Glaube das Sakrament machte, statt des Wortes Gottes, b) weil sonst der Ungläubige nicht schuldig genannt werden könnte am Leib und Blut des HErrn, wie doch 1 Kor. 11, 27. geschehe. Wenn diese letztere Stelle eine Verletzung des Leibs und Bluts Christi besagen würde, deren sich der unwürdig Genießende schuldig mache, — so könnten wir der lutherischen Vorstellung, daß eben auch der Ungläubige Leib und Blut Christi genieße, kaum ausweichen. Allein die Worte lassen sich ganz füglich auch so fassen, daß sich der unwürdig Genießende ebenso versündige, wie

1) daher soll nach lutherischer Ansicht auch Joh. 6 nicht bezogen werden.

die, welche Christum an's Kreuz schlugen — durch Verachtung Seiner Person, Gnade, Gemeinschaft 2c., vgl. das Nichtunterscheiden des Leibes des Herrn von andern Speisen, B. 29. 34. Auch B. 30. muß ja nicht nothwendig als eine Folge davon angesehen werden, daß der Leib Christi auch vom Gottlosen wirklich empfangen worden sei, sondern kann als eine Folge göttlichen Strafgerichts (vgl. B. 31. u. 32.) überhaupt eingetreten seyn.¹⁾ Was aber den ersten Grund betrifft, daß ja sonst der Glaube das Sakrament machte, so ist auch dieser Grund nicht richtig: der Glaube bleibt ja doch auch dem Lutheraner Bedingung gesegneten Genusses; so gut nun als der Segen doch von dieser Bedingung abhängt, wenn gleich Alle Christi Leib und Blut genießen sollen, so gut kann auch der Empfang (negativ) von jener Bedingung abhängen, wenn gleich (positiv) nicht der Glaube, sondern das Wort der sakramentliche Faktor ist. Die lutherische Ansicht bleibt sich ja doch in Bezug auf die Taufe nicht gleich, wo keine Verderben bringende Wirksamkeit des Sakraments neben der segensreichen, und wo überhaupt, von der Kindertaufe abgesehen,²⁾ angenommen wird, daß sie nur unter der Bedingung von Buße und Glauben Wiedergeburt wirke. Wir wissen nun also weder, was diese Nebenbestimmung, daß auch der Gottlose das Sakrament des Leibs und Bluts Christi genieße, für ein praktisches Moment haben soll (denn der Ernst der Vorbereitung bleibt nach 1 Kor. 11, 27 ff. auch bei der andern Erklärung im Rechte, s. so eben), noch was für ein theoretisches Moment, und verzichten also auf diese Bestimmung des lutherischen Lehrbegriffs. Wenn man lutherischer Seits noch beifügt, Jesus habe nicht gesagt: esset, trinket im Glauben, son-

1) Entschieden spricht gegen die lutherische Deutung der Umstand, daß ja Paulus 1 Kor. 11 nur mit und von Gläubigen spricht.

2) übrigens wird ja lutherischer Seits auch den getauften Kindern ein Glaube beigelegt. Ferner ist nach dem allgemeinen protestantischen Sakramentsbegriff der Glaube nothwendige Bedingung des Empfangs.

bern esset und trinket (vgl. F. C.), so ist andererseits gewiß, daß Jesus dieß Seinen gläubigen Jüngern gesagt hat, und es ist dabei von Belang, daß der Verräther vor der Stiftung des Abendmahls entfernt wurde, wie eine richtige Harmonie der Evangelisten nachweist.¹⁾ Wir müssen bei dieser Gelegenheit auch erklären, daß die Vorstellung, die dem vielfach in lutherischen Kirchen üblichen Elevationsritus zu Grunde liegt, als gebe es eine Consecration und wäre demnach das Sakrament da — auch abgesehen von der Distribution und vom Genuß — daß diese Vorstellung, wie sie einerseits mit der römisch-katholischen Vorstellung liebäugelt, so in der Schrift gar keinen Grund hat: denn was man dafür von dem gesegneten Kelch anführt, den wir segnen, als ob demnach vor der Weihung unter der Austheilung — der Kelch bereits gesegnet, zum Sakrament geweiht, dieß geworden sei, beruht auf einem völligen Mißverständniß. Es folgt aus jenem Ausdruck, wenn er je nicht aktiv so gefaßt werden kann: der Kelch, der uns segnet, indem wir ihn segnen, — nur die oben angeführte Vorstellung der F. C., daß der Kelch a) gesegnet sei von den ersten Stiftungsworten her, und b) nochmals gesegnet werde bei der Distribution. Hat auch Christus beim ersten Abendmahl Brod und Kelch zuerst in's Allgemeine gesegnet, so ward es doch erst unter dem Essen und Trinken zur sakramentlichen Speise. Es ist ja auch sonst bestimmte Lehre der lutherischen Kirche, daß nur im Moment des Genusses die sakramentliche Union stattfindet.

§. 24. Verwahrung gegen Einwendungen, und Schlußbestimmungen.

Zunächst läge der Einwurf nahe, wie Christus bei der ersten Abendmahlsfeier habe seinen Leib und Blut darreichen können, da jener noch nicht geopfert, dieß noch nicht vergossen gewesen sei. Wir geben uns keine Mühe, mit etlichen Lutheranern zu beweisen, daß dieß dennoch

1) Vgl. Calwer Handbuch der Bibelerklärung.

der Fall gewesen, daß Er sich zum Voraus als den Geopferten dargeboten habe. Wiewohl es immerhin merkwürdig ist, daß Jesus bei dem „gegeben“, „vergossen“ die Zeitform der Gegenwart braucht, und Jesus ja schon auf Erden der leidende Messias war (vgl. Matth. 8, 17.), so unterscheidet doch Jesus Joh. 6 (s. ob.) genau die Art, wie man Ihn damals schon als Lebensbrod genießen könne, und wie man Ihn später genießen werde, wann Er Sein Leben dahingegeben habe. Allein davon, wie sich damals, bei der ersten Abendmahlsfeier, Jesus habe Seinen Jüngern schenken können, ist die Stiftungsfrage gar nicht abhängig. Denn Jesus hat ja für die Zukunft, eben für die Zeit, wann Er Sein Fleisch gegeben haben werde zum Leben der Welt, gestiftet, nicht zunächst für jenen Augenblick: — um so mehr ist's auch von Werth, zu wissen, daß Er in der Sprache, in welcher Er redete, kein ist gebraucht hat, da ihm mehr an dem wird seyn lag, als am ist. So blieben nun hauptsächlich nur noch zwei Einwendungen gegen die lutherische Vorstellung, soweit wir sie adoptirten, übrig, nämlich a) ein mündlicher Genuß geistlicher Speise sei ein Unding, b) die Präsenz (Gegenwart Christi) sei unmöglich. Und vermöge der sacramentalen Verbindung der himmlischen und irdischen Elemente, da die Speise selbst jedenfalls eine geistliche, müssen wir allerdings, was das Erste betrifft, richtiger sagen, der Genuß sei ein geistleiblicher, wie denn auch die F. C. daran festhält, daß man im h. Abendmahl Christum zugleich, wie sonst, im Glauben genieße, während man Seinen Leib und Blut leiblich genieße, und überhaupt jede Vorstellung grob fleischlichen Genusses entfernt haben will. Was den andern Einwurf betrifft, so beruft sich Christus (Joh. 6, 62. 63.), um dem Rationalismus alle Einwendungen gegen den Genuß Seines Fleisches und Blutes zu benehmen, auf Seine Erhöhung. Allerdings ist damit nur erklärt, wie Sein Leib und Blut geistlich genossen werden kann, noch nicht auch seine Präsenz. Aber wir haben schon oben bei der Lehre vom erhöhten Zustande

Christi gefunden, daß Christus nicht nur ein fortwährendes Allenthalbenseyn bei den Seinen verheißt (was die F. C. 752. unter ihrer ersten Art von Allenthalbenheit Christi versteht), sondern daß Christus der Erhöhte in der Schrift auch als der bezeichnet ist, der Alles in den Gläubigen mit sich selbst erfüllt, und daß hiebei die Menschheit und die göttliche Natur Christi um so weniger getrennt werden können, als ja die Menschheit Christi durch die unio personalis der Gottheit und Menschheit in Christo, zumal seit Seiner Erhöhung, über sich selbst erhoben worden ist. Sollte das Leibliche auch an der erhöhten Menschheit Christi immer noch Schwierigkeit bieten und eine Präsenz Seiner Leiblichkeit dieselbe in's Unendliche räumlich auszudehnen drohen, so hilft es allerdings nicht genug, sich auf den Willen Jesu zu berufen, wonach Er nur in bestimmten Akten Seine Präsenz darbiete; es hilft dieß nicht, da dieß ja doch gleichzeitig an mehreren Orten stattfinden müßte. Aber man übersieht offenbar immer, daß auch der Leib Christi jetzt ein geistlicher, verklärter Leib ist, und daß schon die verklärten Leiber der Menschen an den Raum nicht gebunden sind, geschweige der Leib Christi, der an der Herrlichkeit der göttlichen Natur Christi Antheil nahm. Geheimnisse laufen hier immer mit unter, und, wenn irgendwo, gilt hier das Wort: *procul este profani*. Aber Calvin selbst, der viel mehr den Gläubigen durch Christum zu Gott erhoben, als Christum da seyn läßt im Abendmahl, erklärt jene Erhebung für etwas Geheimnißvolles. Warum sollte die nämliche Instanz nicht auch für die lutherische Vorstellung gelten, und in der That ist diese noch viel weniger schwierig als die calvinische. Jedenfalls können wir uns für die beiden zuletzt genannten Punkte der lutherischen Abendmahlslehre noch auf das der ganzen Schriftlehre vom Verhältniß des Gläubigen zu Christo zu Grunde liegende Mysterium einer *unio mystica* berufen, durch welche der Mensch selbst dem Leibe nach dem verklärten Leib Christi ähnlich werden soll, wie er jetzt schon in dieser

unio verklärt wird von einer Klarheit zu der andern als vom Herrn, der der Geist ist (vgl. Phil. 3, 21. 2 Kor. 3, 18.).

Dennoch ist die unio mystica, die sich in der Abendmahlsfeier realisirt, nicht mit der unio mystica überhaupt schlechtweg zu identifiziren. Denn, was schließlich den Nutzen des h. Abendmahls betrifft, so ist es oberflächlich geredet, wenn man die Gemeinschaft mit Christo, in die wir durch's h. Abendmahl gelangen, nur als eine graduell höhere im Veraleich mit der, die dem Glauben sonst zu Theil wird, bestimmt. Es ist nicht zu leugnen, daß wir auch sonst im Glauben Gemeinschaft mit Christo haben können, und das wird auch die F. C. nicht bestreiten, wenn sie gleich als sonstige Frucht des Glaubens nur Vergebung der Sünden, Rechtfertigung, ewiges Leben nennt. Eben Letzteres hat man doch nur in Christo. Aber man kann durchaus nicht sagen, daß wir auch sonst im Glauben Leib und Blut Christi genießen, außer man schwäche diesen Begriff zu einer Aneignung der Früchte des Todes Christi, der Vergebung der Sünden, Versöhnung u. s. w. ab. Im h. Abendmahl aber findet ein wahrer und wirklicher Genuß des Leibes und Blutes Christi statt, und kann daher auch dieser Genuß kein bloß geistlicher fern, obwohl auch kein capernaitischer, grobfleischlicher; also ist es ein Genuß, der das innerste Lebensmark des Menschen betrifft, und nährt dasjenige, was der Mensch, wenn er seinen Leib abgelegt hat, als feinsten körperlichen Stoff beibehält zur dereinstigen Wiederverbindung mit dem materiellen Leibe.¹⁾ Aber eben dieser geist-leibliche Genuß des Fleisches und Blutes Christi ist nach Joh. 6, 56. zugleich Bedingung des Bleibens in Christo überhaupt, der bleibenden Gemeinschaft mit Ihm, nährt also diese auch nach ihrer allgemeinen Seite, wie sie der Glaube immer besitzt, nur aus besonderem Grunde und auf besondere Weise.

1) Schon von den frühesten Lehrern wurde daher das Abendmahl ein Mahl der Auferstehung genannt.

Und es soll diese Gemeinschaft nach Joh. 15, 1 ff. besonders auch stets neue Kräfte der Heiligung und der Fruchtbarkeit im Guten bringen. Gewöhnlich nennt man — und so schon Luther in seinem Katechismus und den schmalkaldischen Artikeln — hauptsächlich die erneute Vergebung der Sünden als den Nutzen des Abendmahls. Versteht man dieß ausschließlich, so ist jedenfalls der bisherige Gesichtspunkt, wie er sich nicht nur auf Joh. 6, sondern auch 1 Kor. 10 gründet, grob ignorirt. Uebrigens kann dieser weitere Nutzen nicht erörtert werden ohne die Beicht- und Absolutions-Frage.

§. 25. Beicht und Absolution. Das Urkundliche über die reformatorische Ansicht darüber.

Die bestehende Sitte in der evangelischen Kirche darf als bekannt vorausgesetzt werden. Was den Ursprung betrifft, den wir nächst der Differenz der Ansichten und der Berechtigung auseinanderzusetzen haben, so gehen wir nur auf's Reformationszeitalter zurück. Es liegt aber um so mehr daran, jenen Ursprung zu erfahren, da es auch heutigen Tages gerade in diesem Punkt um eine Restauration im Sinne der Reformation sich handelt, und man die Ansicht der Reformatoren für die strengere Auffassung der Absolution und Beichte geltend macht. Die positive Berechtigung können wir freilich nur aus der Schrift entnehmen. Die Augsburgerische Confession nun erklärt sich für die Beibehaltung der Privatabsolution, aber (laut Pi. 19, 13.) ohne katholische Ohrenbeichte, d. h. ohne daß die namentliche Aufzählung aller einzelnen Sünden als nothwendig gefordert würde. Dieselbe Confession heißt — im IV. Artikel von den Mißbräuchen — die Absolution als eine Stimme Gottes sehr hoch achten, sieht sie als etwas sehr Nützliches an, das bekümmerten, erschrockenen Gewissen sehr zu Statten kommt, verlangt abermals, daß wir der Absolution gleich als einer Stimme, die vom

Himmel kommt, glauben, fügt aber bei, daß der Glaube an diese Stimme als ein Glaube an Christus es sei, der die Sündenvergebung wirklich erlange und empfangen. Der letztere Beisatz läßt bereits schließen, daß die Confession unter Absolution, trotzdem daß sie als eine Stimme Gottes angesehen wird, doch nichts weiter versteht, als die Verkündigung des Evangeliums, weil erst vom Glauben an diese Stimme die wirkliche Vergebung abhängt. Wir werden dieß als die Eine Ansicht der Reformationszeit noch weiter bestätigt finden. Die Apologie zunächst erklärt sich ebenso, verwirft es zwar unter Anderem als falsche Ansicht der Kanonisten, daß die Vergebung der Sünden durch's Schlüsselamt nur Angesichts der Kirche, nicht Gottes, gelte, spricht sich aber (S. 166 f., Rechenb.) nebst dem so aus: „den erschrockenen Gewissen muß das Evangelium von Christo vorgelegt werden, worin umsonst die Vergebung der Sünden durch Christum verheißen wird: so soll man nun glauben, daß uns umsonst um Christi willen die Sünden vergeben werden: und dieser Glaube erlangt Vergebung der Sünden: das Schlüsselamt ist's, was durch die Absolution das Evangelium verwaltet und darbietet: die Absolution ist die Stimme des Evangeliums: und hat man das Evangelium, hat man die Absolution im Glauben gehört, so wird das Gewissen aufgerichtet und getröstet: und weil Gott durch das Wort lebendig macht, so erläßt das Schlüsselamt die Sünden als vor Gott gültig, gemäß Luk. 10, 16. Es ist daher der Stimme des Absolvirenden gleich der Stimme Gottes zu glauben, und die Absolution ist eigentlich das Sakrament der Buße. Inzwischen wird dieser Glaube genährt durch Sprüche des Evangeliums, und durch den Gebrauch der Sakramente, welche Zeichen der Vergebung der Sünden sind, diese also auch darbieten — laut den Stiftungsworten. So wird denn der Glaube dreifach geweckt und gestärkt: durch die Absolution, durch's Evangelium, durch die Sakra-

mente.“¹⁾ Daß aber auch so noch die Apologie der Augsbургischen Confession unter der Absolution nichts Anderes versteht, als eine specielle Application des Evangeliums, ist aus Art. VI. (S. 181) ersichtlich, wo es ausdrücklich heißt: „die Absolution ist das Wort Gottes, das über den Einzelnen in göttlicher Autorität durch's Schlüsselamt ausgesprochen wird.“ „Es wäre daher gottlos,“ wird beigelegt, „aus der Kirche die Privatabsolutio wegzunehmen, und diejenigen, welche sie verachten, wissen nicht, was Vergebung der Sünden und Schlüsselamt ist: die Aufzählung der Sünden ist aber unnöthig, weil es sich hier um kein Richter-, sondern um ein Gnaden-Amt handelt.“ S. 199 findet sich noch der weitere Zusatz, daß das Schlüsselamt nicht Strafen aufzulegen, sondern den Bußfertigen Sünden zu vergeben, die Unbußfertigen zu übersühren und zu excommuniciren habe. Die Schmalkaldischen Artikel (von Luther) erklären die Beibehaltung der Absolution, als die auch ein Trost- und Heilmittel wider die Sünde und das böse Gewissen sei, besonders wegen der zarten und erschrockenen Gewissen und der ungebändigten, muthwilligen Jugend, welche in's Verhör und Unterweisung zu nehmen ist, für nöthig. (In einer Privataußerung fügt Luther bei: ein M. Philippus und solche Leute, die wohl wissen, was Sünde ist, bedürfen freilich der Beichte und Absolution nicht.) Lauten diese Worte etwas unbestimmter, sowohl hinsichtlich des Begriffs der Absolution als der Nothwendigkeit der Beichte, die hier hauptsächlich als ein Akt der Seelsorge und etwa seelsorgerlicher Vorbereitung auf's Abendmahl bei rohen

1) Man beachte hier, wie die Absolution von dem Verfasser der Apologie (Melancthon) zwar S. 200 als das dritte Sakrament erklärt ist (von dem allgemeinen, freilich unrichtigen Begriff aus, daß jeder Ritus, der Gebot und Verheißung Christi hat, ein Sakrament ist, während in Wahrheit das Zeichen ein eben so nothwendiges Erforderniß ist, das bei der Absolution fehlt), aber daß doch wieder neben der Absolution die Sakramente genannt sind, jene demnach doch für kein vollständiges Sakrament erkannt ist.

Gemüthern aufgefagt wird, wie die Absolution nur für erschrockene Gewissen bestimmt erscheint, so spricht sich der kleine Katechismus Luthers wieder sehr genau dahin aus: Absolution empfangen sei Vergebung der Sünden empfangen vom Diener des Evangeliums als von Gott selbst, und nicht daran zweifeln, daß durch diese Absolution die Sünden wirklich vor Gott im Himmel vergeben seien. Luther geht hier über die Augsb. Confession und Apologie offenbar hinaus, sofern hienach der Diener des Evangeliums wirklich an Gottes Statt vergibt, während nach der Confession und Apologie der Diener nur dem Glauben das Evangelium in specieller Anwendung darbietet. Wieder mehr auf letztern Standpunkt stellt sich die württembergische Confession; denn sie erklärt sich über unsern Gegenstand folgendermaßen: „Wiewohl wir nun halten, daß, die Sünd vor dem Priester erzählen, sei zur Seligkeit nicht nöthig, sei auch kein Verdienst der Verzeihung der Sünden, jedoch fehren wir Fleiß an, daß die gemeine Beicht so viel möglich und gebührlieh in unsern Kirchen erhalten werde, fürnehmlich aus zweien Ursachen. Die Eine ist, daß die Einfältigen in diesem besondern Gespräch erinnert und berieht werden, was ihnen zur Seligkeit nothwendig ist: die andere, daß hiemit die Leute verursacht werden, das Evangelium Christi von der Verzeihung der Sünden insonderheit zu hören: denn dieses Evangelium ist der rechte Schlüssel des Himmelreichs und die Absolution von den Sünden: daß demnach der Glaub durch das Gehör des Evangeliums oder Absolution erlangt und versichert werde.“ So heißt es nun auch in dem VI. Hauptstück, das in den Brenz'schen Katechismus aufgenommen ist: die Schlüssel des Himmelreichs sind das Predigtamt des Evangeliums von Jesu Christo. Den Reformirten ist die Absolution obnedieß nichts Anderes als die specielle Application des Evangeliums zu Dienst bekümmelter Gewissen, für welche zwar der Diener der Kirche als besonders geeignet erklärt wird, die aber auch ein Bruder ertheilen kann, und die Beichte

ist ein ganz freier Akt, als specielle obbedieß; aber auch die öffentliche wird nicht so betont, wie (s. ob.) von den lutherischen Symbolen, die selbst schon gegenüber den Katholiken Vieles nachlassen¹⁾ und namentlich die Beichte nicht als Bedingniß, unter welcher die Absolution als richterliches Erkenntniß erfolge, ansehen. Die römisch-katholische Kirche fordert dagegen²⁾ die Ohrenbeichte, d. h. die specielle Beichte wenigstens aller Tod- oder schweren Sünden, als Bedingung richterlicher Erkenntniß des Priesters, der ja nicht schlechtbin zu vergeben oder zu excommuniciren, sondern Strafen zu verhängen und Büssungen aufzuerlegen hat; und was die Absolution betrifft, so erklärt sie: „Obwohl die Absolution des Priesters die Verwaltung der Wohlthat eines Andern ist, so ist sie doch keineswegs bloß das Geschäft der Verkündigung des Evangeliums, oder der Erklärung, die Sünden seien vergeben, sondern gleichsam ein richterlicher Akt, in welchem vom Priester als Richter Spruch gethan wird.“

§. 26. Kritische Darstellung der Ansichten überhaupt.

Wir haben hiebei, was die Absolution betrifft, genau jenen dreifachen Begriff derselben zu unterscheiden, der uns bisher begegnet ist, wonach sie a) entweder ist specielle Verkündigung des Evangeliums von der Vergebung der Sünden für alle Bußfertigen, dem Glauben dargeboten. Die Beichte, auch die allgemeine, erscheint dabei eigentlich nicht als nothwendig, da ja eben den Bußfertigen und Gläubigen der Inhalt des Evangeliums zur Aneignung dargeboten ist: sie hat mehr nur seelsorgerlichen Zweck der Erinnerung, der Weckung der Buße und

1) Brenz führt in Betreff der speciellen Beichte unter Anderem auch noch die Worte des Chrysostomus an: „ich fordere nicht, daß du die Sünden deinem Mitknecht, der sie dir aufrufen möchte, beichtest, sondern beichte sie Gott, der sie auch heilet.“

2) laut Conc. Trid.

des Glaubens: dagegen kann auch bei dieser Ansicht der Diener des Evangeliums als im Namen Gottes dastehend aufgefaßt werden, wie auch sonst, wenn er das Evangelium verkündigt. So die reformirte Ansicht, die Augsburgerische Confession und Apologie ¹⁾, sowie die württembergische Confession. b) Die Absolution ist eine Erklärung oder Verkündigung, die Sünden seien vergeben. Dieß die lutherische Ansicht. Es wird hiebei das bußfertige Sündenbekenntniß, sei's in der öffentlichen, sei's in der Privatbeichte, als Bedingung vorausgesetzt, da nur auf dieß hin die Erklärung erfolgen kann, wiewohl, wie wir sehen, selbst Luther in dieser Auffassung der Beichte sich nicht ganz constant blieb und ihre Nothwendigkeit auf die rudes einschränkte, somit rein seelsorgerlich auffaßte. Es konnten dabei aber im Absolutionsbegriff selbst noch in mehrfacher Hinsicht Modificationen sich ergeben. Streng-lutherisch wäre c) die Ansicht des lutherischen Katechismus, wonach man vom Diener des Evangeliums, als von Gott selbst, Vergebung empfängt, während die bloße Verkündigung oder Erklärung, die Sünden seien vergeben, die Sache Gott zuweist und der Diener des Worts dabei nur eine Versicherung gibt, die Sünden seien oder werden vergeben. ²⁾ Offenbar findet aber auch bei der bloßen Verkündigung und Erklärung eine richterliche Handlung statt, wenn jene und damit die Zulassung zum heiligen

1) die freilich andererseits die absolutio sammt excommunicatio auch wiederum zur potestas jurisdictionis (richterlichen Vollmacht) des geistlichen Amts rechnet (vgl. Luthers Vielseitigkeit in seinen dießfälligen Ansichten).

2) Doch zieht sich Luther oft auch auf den bloßen Begriff der Erklärung, die Sünden seien vergeben, zurück, so, wenn er das Schlüsselamt den Laien, sei's auch Weib oder Kind, überträgt. Ja sogar zu dem Begriff, wonach das Schlüsselamt nichts anderes als specielle Application des Evangeliums ist, geht er über, wenn er z. B. sagt: „in der Predigt fleucht das Wort in der Gemeinde dahin, und, wiewohl es dich auch trifft, bist du doch fein nicht so gewiß; aber hier kann es Niemand treffen, denn dich allein.“ Bei Luther verschwimmen doch hie und da die Begriffe.

Abendmahl durch das Sündenbekenntniß bedingt ist. Im engsten Sinn richterlich ist freilich die Absolution im römischen Sinn, wonach bei der Absolution zugleich Büßungen auferlegt werden, und schon die Ohrenbeichte selbst als eine Art Bußakt gilt. Nun fragt es sich aber weiter sehr, ob die Meinung ist, die Sünden seien eben jetzt und überhaupt vergeben, oder der Beichtende werde durch die nachfolgende Betheiligung bei der Feier des h. Abendmahls Vergebung der Sünden erlangen. Wenn es nach einer der obigen Stellen in der Augsb. Confession scheinen möchte, das h. Abendmahl werde nur als die *obsignatio* (Versieglung) der zuvor in der Absolution erlangten Vergebung aufgefaßt, so ist doch sogleich beigelegt, die sakramentlichen Zeichen geben das auch, was sie bezeichnen; es ist also andererseits die Ansicht, auch die Feier des h. Abendmahls gebe Vergebung der Sünden; und es wird überhaupt der dreifache Trost durch's Evangelium, die Absolution und das Sakrament coordinirt. Entweder die eine oder die andere Art dieser Auffassung findet auch jetzt noch statt, wenn überhaupt klare Vorstellungen hierüber (d. h. über das Verhältniß der Vergebung bei der Absolution zu der bei der Feier des Abendmahls) sich vorfinden und sich das Nachdenken auf diesen Gegenstand richtet. Läßt man dem Sakrament des h. Abendmahls die Bedeutung, daß es auch Vergebung der Sünden ermittle, was wenigstens dem lutherischen Katechismus als vorderster Gesichtspunkt gilt und ebenso — laut allgemeiner Erfahrung — bei den meisten Communicanten, so liegt es nahe, entweder die Absolution als bloße Vorausverkündigung der Vergebung im h. Abendmahl zu fassen, oder auch — die Absolution im Sinn der Vergebung oder Verkündigung derselben ganz fallen zu lassen und den Begriff der Absolution ganz umzuformen in den allgemeinen Begriff der Zulassung zum h. Abendmahl oder Ausschließung von demselben. Absolution und Beichte ist dann ein Akt theils der Kirchenzucht, zum Schutze des Sakraments, theils ein Akt der Seelsorge, um

in den Communicanten die rechten Gesinnungen der Vorbereitung zu erwecken; und dieß beides hätte namentlich beim lutherischen Begriff vom Sakrament seine größte Bedeutung, doch auch bei dem von uns aufgestellten Begriff. Umgekehrt, wenn die Absolution entweder als eigentliche Vergebung oder als Verkündigung und Erklärung, es sei vergeben, selbstständig auftritt, so wird entweder ein gleichmäßiger doppelter Akt dieser Art, bei der Beichte und beim h. Abendmahl, in kurzer Aufeinanderfolge angenommen (vgl. die Coordination in der Apologie); oder, wer zu dieser Coordination schwer sich versteht, weil er nicht einsieht, warum das Doppelte,¹⁾ wird entweder, wenn man in der Absolution wirklich Vergebung empfängt, das h. Abendmahl nur eine weitere Versicherung geben lassen (vgl. die württemb. Liturgie, Nr. 1 u. 3, die mit einem Theil der Reformirten das Abendmahl Zeugniß, Siegel, Unterpfand der Vergebung nennt),²⁾ oder, wenn schon die Absolution hiervon eine Versicherung, Verkündigung, Erklärung ist, wird er vom Begriff der Vergebung der Sünden beim h. Abendmahl überhaupt Umgang nehmen und sich auf dessen übrige Segenskräfte, welche die Gemeinschaft mit Christus und die Heiligung, sowie die Auferstehung des Leibes befördern, reduciren. Im letztern Fall tritt zwischen Absolution und Abendmahl

1) Vgl. dagegen das Schlußgebet aus der englischen Liturgie, Nr. 2. der württemb.

2) Luther legt sich dieß so zurecht, daß er sagt: „Gott ist nicht so farg, daß Er uns nur Einen Trost der Stärkung unseres Gewissens hätte gelassen oder Eine Absolution, sondern wir sind reichlich und mit vielen Absolutionen überschüttet, als die im Evangelium, im Vaterunser, die Taufe, die heimliche Beichte, das hochwürdige Sakrament.“ Allein die subjective Aneignung durch's Wort, die Versicherung im Gebet, der erste Empfang in der Taufe lassen sich zwar wohl von der Vergebung oder Versicherung derselben im h. Abendmahl durch's Zeichen unterscheiden; das Nebeneinander der sogenannten Absolution aber und der Vergebung im h. Abendmahl läßt sich, wenn Beides selbstständig neben einander bestehen soll, schwer festhalten.

ein ähnliches Verhältniß ein, wie zwischen Taufe und Confirmation, wenn der Confirmation der Segen der Erneuerung und Mehrung der Kräfte des h. Geistes, oder auch nur eine epochemachende Entwicklung derselben zugeschrieben wird. Wie in diesem Fall die Confirmation auf Kosten der Kindertaufe erhoben wird, während die strengere Ansicht von der Taufe dieselbe mit der Wiedergeburt identificirt und die Confirmation nicht einmal als subjectiven Nachtrag zur Taufe anerkennt, so kann auch die Absolution auf Kosten des h. Abendmahls erhoben und also mit der Macht, Sünden zu vergeben, oder zu erklären, sie seien vergeben, ausgestattet werden, während die strengere Ansicht vom Sakrament des h. Abendmahls eben auch dieß Genannte dem Sakrament zuweisen muß und die Absolution mindestens nur in den Dienst des Sakraments stellt — entweder als Vorausverkündigung der im h. Abendmahl zu erlangenden Vergebung, oder auch als bloße Zulassung zu demselben oder Ausschließung davon in irgend einer Art des Spruches. Letzteres würde freilich eine ganz neue Art, die Absolution zu formuliren, einführen, würde aber immer noch als ein richterliches Erkenntniß mehr Verwandtschaft mit dem lutherischen (beziehungsweise römischen) Absolutionsbegriff, sowie auch mit dem herrschenden Absolutions- und Beichtakt haben, als mit jener bloß speciellen Darbietung des Evangeliums von der Vergebung der Sünden für den Glauben, welche die Augsb. Confession und deren Apologie, sowie die württembergische Confession aufstellen. Merkwürdig ist indeß, wie auch diese mildere Ansicht vom sogenannten Schlüsselamt doch zum richterlichen Begriff desselben übergeht, sobald es sich um das Verfahren gegen die Unbußfertigen und Ungläubigen handelt, in Bezug auf welche ja gesagt ist, dieselben seien zu überführen (als ungläubig und unbußfertig) und auszuschließen. Es birgt also auch diese Ansicht doch eine doppelte Richtung in sich (die evangelische und die gesegliche), nur nach den zwei verschiedenen Seiten. Wenn bei allem Bisherigen noch die Frage entsteht, welche

Stellung der Beichte und Absolution im Ganzen zusammen, ¹⁾ so wird sie zwar allseits in besonderer Beziehung zur Abendmahlsfeier aufgefaßt und gehandhabt, und in besonders enger Beziehung hiezu, wenn die Beichte die Vergebung der Sünden im h. Abendmahl vorausverkündigt. Doch läßt die Absolution als Verkündigung der Vergebung der Sünden, wie als Vergebung der Sünde, sammt Beichte auch ihre abgesonderte Stellung zu, wogegen das Schlüsselamt als Zulassung zum Sakrament oder Ausschließung von diesem — eben dem Sakramente dient, wiewohl die Zulassung oder Ausschließung des Schlüsselamts sich auch auf Anderes erstrecken kann. Thatsächlich aber kann bei jegigem Stand der Beichte, als bloß öffentlicher, wobei sowohl die numerische Vollständigkeit als die Aufrichtigkeit der Beichtenden nicht genugsam constatirt ist, die Absolution selbst nichts Anderes seyn, als eine specielle Application des Evangeliums für die Gläubigen.

§. 27. Der biblische Grund.

Matth. 16, 18. 19. 18, 18. Joh. 20, 22. 23. ist vom Herrn nicht allein dem Apostel Petrus, sondern auch den übrigen Aposteln die Macht übertragen, zu binden und zu lösen, Sünden zu behalten und zu erlassen. Aus Matth. 18, 18. folgt zugleich, daß Er ihnen damit ein Amt der Schlüssel und zwar der Schlüssel des Himmelreichs übergeben wollte, und aus Joh. 20, 21., daß dieß Amt ein integrierender Theil des ganzen apostolischen Amts war, und im Zusammenhang mit diesem geübt werden konnte. Was darunter zu verstehen, und wie weit dieselbe Vollmacht auf die späteren Diener des Wortes übergegangen sei, sowie welche Stellung die Ausübung dieser Vollmacht zur Abendmahlsfeier und überhaupt einzunehmen habe, dieß ist nun die Frage. Was nun den In-

1) Auch bei der Confirmation ja fragt es sich, ob nur sie confirmire,

halt jener Vollmacht betrifft, so ist klar, daß dieselbe etwas ganz Anderes ist, als bloß die Verkündigung des Evangeliums etwa in specieller Application. Das Lehramt ist den Aposteln allerdings auch übertragen worden, aber theils zu anderer Zeit, theils mit andern Worten, mit denen jene Stiftungsworte des Schlüsselamts durchaus nicht identificirt werden können. Joh. 20, 21. zeigt, wie schon gesagt, nur an, daß das Schlüsselamt und das Lehramt in Verbindung stehen. Auch die specielle Application des Evangeliums, sofern dieses eben nur dem Glauben zur Aneignung dargeboten, aber kein Spruch darüber gethan wird, ob man Vergebung der Sünden habe oder nicht, ist eben wesentlich nichts Anderes als Verkündigung des Evangeliums. Consequent müßte ja jene Ansicht auch das Binden nur von der Verkündigung, daß die Unbußfertigen und Ungläubigen unter dem Zorn Gottes bleiben, verstehen, aber sie will dieselben ja kraft des Schlüsselamts auch excommunicirt haben, muß und will also dießfalls selbst über den erstern Begriff hinausgehen. Indem wir nun aber anerkennen, daß in den Worten, mit welchen Jesus das Schlüsselamt gestiftet hat, viel mehr liegt, als jene erste Ansicht von der Absolution darin findet, geben wir nicht zu, daß sogleich das Andere daraus folge, als wäre die Absolution Vergebung selbst, Vergebung der Sünden an Gottes Statt. Daß statt des Ausdrucks „vergeben“ auch der Ausdruck „lösen“ und im Gegensatz „binden“ gebraucht wird, ist doch bedeutend, wie denn auch die deutsche Uebersetzung für das Wort „vergeben“ das Wort „erlassen“ gewählt hat. Wenn auch die Sentenz: wer kann Sünden vergeben außer Gott? zunächst aus dem Munde der Pharisäer kam, so hat sie doch Jesus nicht bestritten, sondern nur bewiesen, daß Er Gott gleich sei und also auch wie Gott Sünden vergeben könne. Den Akt der Sündenvergebung wissen wir dem Begriff nach Niemanden zuzuerkennen als Gott selbst, auch Niemanden, der an Gottes Statt da steht. Drittens aber ist klar, daß es sich mit der Vollmacht des Schlüssel-

amts um eine richterliche Vollmacht handelst. Und nicht der richterliche Begriff vom Schlüsselamt überhaupt, den die katholische Kirche aufstellt, ist falsch, sondern daß sie bei ihren Richtersprüchen ein Verdienst des Menschen (mit den beiden Arten der Herzensbuße, attritio und contritio, der Ohrenbeichte und den auferlegten Büßungen) anerkennt, und um solchen Verdienstes willen absolvirt oder mangelnden Falls bannet, sowie daß es sich bei ihr nicht um Vergebung der Sünden, sondern um päpstlichen, bischöflichen Ablaß, Erlaß der zeitlichen Sündenstrafen, Befreiung aus dem Fegfeuer 2c. handelt. Auch die übliche Absolution, wenn sie nicht blos in's Allgemeine den Bußfertigen und Gläubigen Vergebung verkündet, sondern dieß blos unter der Bedingung bußfertigen, gläubigen Bekenntnisses thut, übt damit einen richterlichen Akt, spricht aus, daß die, welche dieß Bekenntniß ablegen, Vergebung der Sünden haben (mit der stillschweigenden Voraussetzung, daß die Andern nicht); und illusorisch ist diese Behandlung der Sache nur deswegen, weil theils die numerische Vollständigkeit der Communicanten, theils die Aufrichtigkeit des Bekenntnisses in Frage steht; d. h. die Absolution, obwohl auch in ihrer üblichen Form an sich etwas Richterliches, verliert diesen Charakter wieder durch den öffentlichen Charakter der Beichte: als richterlich setzt sie die Privatbeichte voraus, und ohne diese tritt der Melancthon'sche und Brenz'sche Begriff der Absolution wieder ein, wonach den Bußfertigen und Gläubigen, — unbestimmt, ob dieser oder jener als bußfertig und gläubig erkannt ist — das Evangelium mit seinem großen Inhalt von der Vergebung der Sünden vorgehalten wird. Wegen der Beziehung des Schlüsselamts zum Sakrament kann es nun aber schon exegetisch in Frage kommen, ob nicht die von Christo in jenen Stellen den Aposteln, beziehungsweise den Dienern des Wortes übertragene Vollmacht, bei aller Anerkennung ihres richterlichen Charakters, auf die bloße Zulassung zum Sakrament oder Ausschließung von demselben

zu beschränken, die Vergebung selbst aber oder deren Versicherung dem Sakrament vorzubehalten sei. An und für sich lassen die Stiftungsworte dieß vollkommen zu. Nur müßte dann jede Formel der Absolution, welche Vergebung der Sünden ertheilt oder zusichert, wegfallen. Dagegen wäre auch in diesem Fall Privatbeichte unausweichliche Bedingung.

§. 28. Fortsetzung.

Nun entsteht aber die weitere Frage, ob jene Vollmacht im richterlichen Sinn, sei's als Erklärung, die Sünden seien vergeben, beziehungsweise werden (im heil. Abendmahl) vergeben, sei's nur als Zulassung zum (und Ausschließung vom) h. Abendmahl, auch auf die übrigen Diener der Kirche übergegangen sei. Die bedingte Erklärung, die Sünden seien vergeben, oder auch nur, es stehe der Zutritt zum h. Abendmahl offen, sei's in öffentlicher, sei's in Privatbeichte, hat natürlich niemals Schwierigkeit: nur geht dann der richterliche Begriff des Schlüsselamts schon wieder in den allgemeinen Begriff der Verkündigung des Evangeliums oder des Zeugnisses über, daß laut des Evangelii den Bußfertigen die Sünden vergeben seien; und daß auch das in der öffentlichen Beichte abverlangte und gegebene bußfertige Bekenntniß aus zwei Gründen am Ende doch nicht mehr als eine solche bedingte Erklärung zuläßt, haben wir schon gesehen. Nun aber die Frage: ist es möglich, daß die jetzigen Diener der Kirche eben so das Schlüsselamt ausüben wie die Apostel? — müssen wir im Allgemeinen verneinen, da die Uebertragung und Uebung jener Schlüsselgewalt zwar dem geistlichen (ursprünglich-apostolischen) Amt überhaupt zugewiesen (s. Joh. 20, 21. vgl. ob.), aber seitens derer, die sie üben sollen, offenbar zugleich auf drei Bedingungen gestellt ist: a) auf ein besonderes Maaß des Geistes, das Jesus Seinen Aposteln zugleich verlieh, Joh. 20;¹⁾ b) den

1) Hier könnte man etwa nur excipiren, Jesus habe den Aposteln auch noch nicht das höchste Maaß des Geistes verliehen ge-

Felsenglauben oder den entschiedenen Charakter eines Petrus, Matth. 18; c) auf das Handeln im Namen der Kirche und zwar als einer Gemeinde des Geistes, Matth. 16. Man kann also die Frage jener Möglichkeit Seitens derer, die das Schlüsselamt üben sollen, jedenfalls nur relativ bejahen, nämlich, je nachdem Einer den Aposteln gleichkommt am Maas des Geistes, christlichem Geistesleben und christlicher Entschiedenheit, und je nachdem er zugleich von einer Gemeinde des Geistes getragen wird: dem jetzigen Kirchenamt an sich kann man die gleiche Vollmacht, wie den Aposteln, nicht zuschreiben. Man möchte etwa entgegenen: in vielen Fällen habe es doch keine Schwierigkeit, sich über die Bußfertigkeit oder Unbußfertigkeit Anderer zu versichern. Zugegeben das nach beiden Seiten, so bleiben doch immer noch Fälle übrig, wo die Schwierigkeit groß genug ist, so daß man das richterliche Erkenntniß überhaupt, sei's als Erklärung der Vergebung, sei's bloß als Zulassung zum h. Abendmahl, doch nur bedingt aussprechen kann. Nun läßt sich freilich kaum denken, Jesus habe jene Vollmacht nur den Aposteln übertragen, das Schlüsselamt nur für jene Zeit gestiftet, sondern sofern überhaupt das apostolische Amt (vgl. Lehre von der Kirche) fortdauern soll, so ist anzunehmen, er habe auch die Fortdauer jenes Schlüsselamts gewollt. Und es würde also, sofern thatsächlich hiezu die Bedingungen Seitens derer, die es ausüben sollen, fehlen, nur die Nothwendigkeit einer neuen Belebung der Kirche und ihrer Diener mit dem Geiste von oben folgen. Auf das Schlüsselamt an sich aber wäre nicht zu verzichten; und es könnte bei dem gegenwärtigen Stande der Kirche und ihrer Diener wohl auch sowohl in Beziehung zum heil. Abendmahl als sonst — selbst im richterlichen Sinn des Worts — fleißiger geübt werden, wenn nicht theils die

habe, sondern erst beim Pfingstfest. Jedenfalls hatten sie wirklich damit schon heiligen Geist, und zwar eben für jenes Amt: die Ausgießung beim Pfingstfest erfolgte für weitere Zwecke.

Majorität der Glieder unserer Kirche verweltlicht und geistlich zu denken unfähig, und wenn sie anderntheils mit mehr Demuth gegenüber dem geistlichen Amte angethan wäre. Denn allerdings wäre zur Ausübung des Schlüsselamts im richterlichen Sinne des Worts auf Seiten derer, an denen es geübt werden soll, Eine Bedingung unerlässlich, nämlich die Privatbeichte. Nicht im Sinn der Ohrenbeichte! Diese ist nur nöthig, wo man, wie in der katholischen Kirche, nach der Zahl und Beschaffenheit der Sünden bestimmte Büßungen auferlegt, oder kann nur gefordert werden, wo man über die Gewissen herrschen und die Sünden gern aufrupfen möchte. Es können wohl Fälle eintreten, wo zur seelsorgerlichen Berathung ein speciellcs Sündenbekenntniß nöthig ist. Aber dieß ist ein anderer Fall, als wenn die Schlüsselgewalt im ursprünglichen Sinne des Worts geübt werden soll. Hier handelt es sich theils um Erforschung des Herzens- und Lebenszustandes überhaupt, theils insbesondere der Bußfertigkeit und des Glaubens an Jesum, um entscheiden zu können, ob man Jemanden mit der Erklärung, seine Sünden seien vergeben, beruhigen, oder zum Sakrament zulassen kann. Diese Erforschung hängt aber nicht von einer speciellen Beichte, noch überhaupt von der Beichte an sich ab; man müßte denn sagen, die Beichte sei auch ein Zeichen der Bußfertigkeit, was sie seyn kann, aber erfahrungsmäßig nicht immer ist. Jedenfalls kann die öffentliche Beichte kein sicheres Kriterium hierüber abgeben, und auch die Privatbeichte nur in Verbindung mit der Kenntnißnahme vom Herzens- und Lebenszustand des Beichtenden überhaupt.

Weil nun für die Ausübung der Schlüsselgewalt im ursprünglichen, richterlichen Sinne die beiden Hauptbedingungen vorliegen, Seitens deß, der sie ausübt, die Fähigkeit, die Geister prüfen zu können, Seitens deß, an dem sie ausgeübt wird, die Privatbeichte, weil aber eben diese Bedingungen fehlen, so kann allerdings thatsächlich die Schlüsselgewalt im ursprünglichen, richterlichen

Sinne des Worts nicht mehr geübt werden, sondern sie ist nur noch eine Verkündigung des Evangeliums von der Vergebung der Sünden, dem Glauben unter der Bedingung der Buße mit specieller Beziehung auf die Begehung des h. Abendmahls dargeboten. Auch im ursprünglichen Sinne des Worts, und selbst wenn man die Absolution im strengst-lutherischen Sinn faßt, ist sie kein Sakrament, da das Zeichen fehlt, und da sie nicht blos Gnade ausübt, löst, sondern auch bindet. Auch die Handauflegung hat dabei keinen rechten Ort, welche doch immer bestimmt ist, einen Segen überzuleiten, der hier ja aber als Versicherung der Vergebung der Sünden nur im Wort liegen kann und dabei nur Seitens des Empfängers bußfertigen Glauben voraussetzt. Es müßte also schon der Friede der Vergebung oder — in anderer Wendung — eine segensreiche Disposition für die Begehung des heil. Abendmahls in der Intention der Handauflegung liegen, wenn sie hier einen Ort haben sollte.

Die Schlüsselgewalt als Zulassung zum Sakrament kann nun natürlich nur dem Diener der Kirche zustehen; als Trost der Vergebung oder seelsorgerlichen Berathung überhaupt und auch als richterliches Erkenntniß, die Sünden seien vergeben, kann sie, wenn sie überhaupt in diesem Sinn auch ohne Beziehung auf's heilige Abendmahl geübt werden kann, allerdings auch jeder Bruder ausüben (vgl. Jak. 5, 16.), in manchen Fällen vielleicht wirksamer, als der Diener der Kirche; andererseits bemerkt schon Calvin, daß dieser, sofern er ist, was er seyn soll, theils mehr Befähigung hat als der Laie, theils es eben deswegen und wegen seines Amts am nächsten liegt, ihm das Vertrauen zu schenken.

Drittes Kapitel.

Von der Kirche.

§. 1. Das Interesse dieser Frage.

Für den Protestanten hat die Kirchenfrage freilich nicht das Interesse wie für den römischen Katholiken. Die Kirche ist ihm namentlich nicht Mittlerin, im engern Sinne des Worts, und der Antheil an der Kirche hat für ihn nicht die Nothwendigkeit wie für den Katholiken, dem die sichtbare Kirche identisch ist mit der unsichtbaren, mit dem Reiche Gottes. Immerhin aber hat die Kirchenfrage auch für den Protestanten Bedeutung genug, namentlich nach zwei Seiten. Denn die Kirche ist die Inhaberin der Gnadenmittel, des Worts und der heiligen Sakramente, des Predigtamts und Schlüsselamts, des Amts der Verwaltung der Sakramente, und spendet auch durch Handauslegung mannigfachen Segen; ja die Kirche ist nicht bloß Inhaberin von Gnadenmitteln, sie ist als gliederliche Gemeinschaft der Gläubigen und Heiligen, die sie jedenfalls in sich herbergt, selbst Gnadenmittel. (Es entsteht hier aber die Frage nach der Verfassung der Kirche.) Sodann ist die Kirche die Darstellung der Gemeinde der Erlösten, und zwar nach den mancherlei Seiten, nach welchen die Gemeinde der Erlösten ihren Glauben bekennet und ihre Dankbarkeit ausspricht, mit Wort und That, im Cultus und Leben. Die Kirche dient demnach, wie einerseits und zuerst zur Seligkeit ihrer Glieder, so andererseits zur Ehre Gottes und Christi. (Es entsteht hier aber die Frage: wie hat sich die Kirche zu gestalten, um dieser ihrer Bestimmung, eine Darstellung der Gemeinde der Erlösten zur Ehre des dreieinigen Gottes zu seyn, möglichst zu genügen? oder es entstehen die Fragen nach Cultus, Kirchenzucht und Leben der

christlichen Kirche.) Bietet schon von diesen beiden Hauptgesichtspunkten die Kirche Interesse genug, so fragt es sich noch überdieß drittens: welche von den Partikularkirchen ist die wahre Kirche? welche dient den Interessen der Seligkeit ihrer Glieder und der Ehre Gottes am besten? welche ist die adäquateste Darstellung des Kirchenbegriffs überhaupt? Denn die römische Kirche rühmt sich, die allein selig machende zu seyn. Wenn andererseits die evangelische Kirche mit ihren Gnadenmitteln und der christlichen Gemeinschaft, die sie herbergt, den Anspruch auf die Wahrheit mehr zu haben scheint, so wird sie dagegen von ihren eigenen Mitgliedern ein Babel genannt, dem man zu entfliehen habe, um sofort eine neue Kirche zu bilden. Was sind demnach die Kennzeichen der wahren Kirche?

S. 2. Die unsichtbare und sichtbare Kirche.

Ob die Kirche eine sichtbare seyn solle, hätte kaum je zur Frage kommen sollen, noch können, wenn nicht gegenüber den maßlosen Ansprüchen der römischen Kirche auf die Sichtbarkeit, welche die unsichtbare Kirche in ihr gewonnen habe, und bei den vielen und großen Mängeln, an denen auch die evangelische Kirche leidet, es nahe gelegen wäre, sich auf den Begriff einer unsichtbaren Kirche zurückzuziehen. Selbst wenn wir die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen und Heiligen, als das Ganze aller deren, die durch Einen Geist des Glaubens, der Liebe, Hoffnung 2c. (vergl. Eph. 4, 3 ff.) verbunden sind, fassen, so fordert doch schon das Bekenntniß, das jedem Gläubigen zur Pflicht gemacht ist (1 Petr. 3, 15.), es fordert der entsprechende christliche Wandel, und endlich die gliedliche Handreichung, deren jene Gemeinschaft zu ihrer Ausreifung bedarf (Eph. 4, 16.), eine gewisse Sichtbarkeit derselben. Und also schon der Begriff von der Kirche als eines Leibes Christi involvirt keineswegs bloß den Begriff der Unsichtbarkeit, sondern auch der Sichtbarkeit. Noch viel mehr ist dieß der Fall, wenn wir die Kirche

als Gnadenmittel-Institut, als Erzieherin, Missionarin zu fassen haben, wenn es (vgl. Eph. 4, 11.) Aemter und Gaben in ihr gibt, die zu verwenden sind. Taufe, Abendmahl, Predigt, christliche Unterweisung und Leitung, gottesdienstliches Zusammenseyn (Matth. 18, 20.), Kirchenzucht (Matth. 18, 17.), Thätigkeit für Zwecke der Ausbreitung der Kirche (wie dieß alles, sowohl damit die Kirche ihre Gnadenmittel verwalte, als damit sie eine Darstellung ihres innern Lebens zur Ehre Gottes gebe), ¹⁾

1) Von diesem darstellten Gesichtspunkt kann sowohl Predigt als Sakrament, ebenso das Gebet, ferner auch die Kirchenzucht, und ohnedieß die Gemeinschaft der Heiligen aufgefaßt werden. Predigt und Sakrament, das Gemeindegebet wird dadurch zum Cultus (Anbetung, Dank, Lob, Preis), das Sakrament des heiligen Abendmahls insbesondere zum Sacrificium (Opfer, Eucharistie), natürlich nicht im Sinne der römischen Kirche. Wenn Ehrenfeuchter äußert: die Predigt geht ursprünglich nicht vom Bedürfniß der Anbetung aus, sondern dem der Heiligung, soll zunächst das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit wecken und dem Wort von der Versöhnung Bahn machen, — so stellt er dabei die Bedeutung der Predigt, und so analog die übrigen Theile des Gottesdienstes, sofern sie Gnadenmittel der Weckung und Erbauung sind, über die Bedeutung derselben, die sie als Cultustheile haben. Es ist Beides aber an sich offenbar zu coordiniren, und, wenn je eins dem andern vorzuziehen wäre, so wäre zu sagen, einmal: a) da Predigt, Sakrament etc. gerade als Gnadenmittel in unsern Zeiten so wenig mehr wirken und benützt werden, so ist es um so mehr von Werth, daß sie eine Anbetung Gottes bleiben, mögen sie benützt werden oder nicht (natürlich eine Anzahl von Andächtigen muß auch für den Cultuszweck immer da seyn, und je mehr, desto besser für diesen Zweck), b) sodann: wenn die gottesdienstlichen Zusammenkünfte je einmal dadurch, daß Alle Gott erkennen, ihren Zweck als Gnadenmittel ablegen würden, so behielten sie stets ihre Bedeutung als Cultus. Vgl. die Gottesdienste in der obern Gemeinde nach der Darstellung der Offenbarung Johannis.

Als Cultus bekommen namentlich auch die neuerdings empfohlenen liturgischen Akte, zumal in ihrer Stellung Morgens und Abends, ihre Bedeutung, wiewohl damit nicht geleugnet werden soll, daß sie auch erbauliche Wirkung haben können. Wenn dabei neuerdings gefragt wird, was im Gottesdienst als Cult oder Gnadenmittel vorzuschlagen habe, Predigt oder Sakrament, und wenn man zum Ganzen eines Gottesdienstes außer der Predigt auch

nöthig ist, — das Alles gibt der Kirche ein Gepräge der Sichtbarkeit, ¹⁾ und es käme also ferner nur noch darauf an, theils die nothwendigen Beziehungen zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, sowie ihre Grenze gegen einander zu bestimmen, theils insbesondere, welchen Antheil an dieser Identität der sichtbaren und unsichtbaren Kirche die einzelnen Partikularkirchen haben, und wo man also am besten (im Geiste Phil. 3, 3. Joh. 4, 24.) Gott dient, und am sichersten zum Ziel der Seligkeit kommen kann. Und zugleich wäre die Art, welche die Sichtbarkeit nach göttlichem Willen in Verfassung, Cultus und Leben anzunehmen hat, näher zu bestimmen (wobei wir zugleich den Anfang und die Endentwicklung der Kirche mit in Anschlag zu nehmen haben). ²⁾

§. 3. Fortsetzung.

Was nun jene gegenseitigen Beziehungen der unsichtbaren und sichtbaren Kirche betrifft, so spricht es Jesus mit dem Gleichniß von dem verborgenen Schatz im Acker deutlich aus, daß ohne Antheil an der sichtbaren Kirche,

das Sakrament rechnet, wenn man so lutherischer Seits, im Gegensatz gegen die reformirte Kirche, wo das Sakrament weniger Bedeutung hat, wieder mehr der katholischen Kirche sich annähern will, — so sollte man doch erkennen, daß die Predigt per se, als Wort, eine breitere Stellung im Cultus haben muß denn die symbolischen Akte der Sakramente, man wollte denn ganz in den Symbolcultus des Alten Testaments zurücksinken. Und faßt man auch Beides, Predigt und Sakrament, als Gnadenmittel, so hat auch hiebei letzteres eine concentrirtere, darum numerisch sparsamere Stellung als die Predigt, die lange Zeit brauchen kann, nur um Einen zu einem würdigen Abendmahlsgast zu machen. Als missionirend und als pastoralisirend hat überhaupt die Predigt eine tüchtigere Breite.

1) Andererseits ist zuzugestehen, daß die Kirche, soweit sie in die Erscheinung fällt, keine vollständige Darstellung des Lebens der Erlösten ist.

2) Was den Cultus betrifft, so verweisen wir gleich auf die Anmerk. S. 543. 544 zurück.

ihren Gnadenmitteln, ihrer Gemeinschaft, Niemand den Schatz der göttlichen Gnade, des Himmelreichs, finden kann. Und selbst die Christliche Urkirche blieb daher in der Apostellehre, und in der Gemeinschaft, und im Brodbrechen und im Gebet (Apostelg. 2, 42.).¹⁾ Ferner müssen wir anerkennen, daß es die Bestimmung der unsichtbaren Kirche, d. h. der Kirche der Idee ist, auch in die Erscheinung zu treten. Auf das war es schon in der Urkirche angelegt: und die Vollendung der Kirche, die uns in Aussicht gestellt ist, ist nichts Anderes, als jene Conformität von Wesen und Erscheinung, von sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Andererseits — wer will behaupten, daß alle diejenigen, welche dermalen Antheil haben an der sichtbaren Kirche, eben damit auch schon Glieder sind der unsichtbaren? Man hat zwar einen derartigen Begriff von der Kirche neuerdings aus der römischen Kirche in die evangelische herübergenommen und hat im Zusammenhang mit dem streng lutherischen Begriff von der Taufgnade und auch von der Kindertaufgnade (wonach sie unbedingt die Taufe der Wiedergeburt seyn soll) alle Getauften als solche auch als Glieder der Kirche bestimmt und sonach Wesen und Erscheinung der Kirche zusammenfallen lassen.²⁾ Allein selbst die Reformatoren wagten nicht mehr zu behaupten, als daß überall da, wo das Wort Gottes lauter verkündigt und die Sakramente nach Christi Einsetzung verwaltet werden, auch die Kirche sei, d. i. lebendige Glieder der Kirche geboren werden, nicht aber, daß Wesen und Erscheinung sich decken; im Gegentheil sprach schon Luther einen sehr engen Begriff von der Kirche aus, nämlich sie sei die Versammlung der wahren Gläubigen. Thatsächlich kommt ja die Wirkung der Taufgnade an den Wenigsten zum Vorschein, und hat die Kirche in Bezug auf die meisten Getauften kein anderes Amt, als das der Mission. In der Urkirche haben sich freilich Wesen und

1) Dieß sei zunächst gegenüber allem Separatismus gesagt!

2) Vgl. Münchmeyer und Gesinnungsgeossen.

Erſcheinung mehr gedeckt. Und in der Leztzeit wird ſich das vollkommen realiſiren. Ob das nun nicht auch jezt noch ſeyn könnte und ſeyn ſollte, möchte man fragen. Man könnte es nur in zwei Fällen behaupten: erſtlich, wenn es Menſchensache wäre, Kinder Gottes zu zeugen, und zweitens, wenn es die Beſtimmung und ein erreichbares Ziel der kirchlichen Zucht wäre, auch die innerliche Reinheit der Kirche zu erhalten. Weder das Eine noch das Andere können wir behaupten. Das Evangelium iſt wohl Mittel, Kinder Gottes zu zeugen (1 Kor. 4, 15.), aber die Zeugung ſelbſt iſt nur Gottes Sache (Jak. 1, 18.), und daß wir dabei einen menſchlichen Faktor, der ſelbſt Gottes Kraft neutraliſiren kann, vorausſetzen müſſen, haben wir in der Lehre von der zuvorkommenden und wirkenden Gnade und bei der Lehre von der Kindertaufe erkannt: und daß eben dieſer menſchliche Faktor jezt noch meiſt in den Banden der Welt und des Satans liegt, wollen wir hier noch hinzufügen. Erſt am Tage des Sieges Chriſti (Pſ. 110, 3.) werden daher dem HErrn wieder Kinder geboren werden, wie der Thau aus der Morgenröthe (vgl. Joel 3, 1. Apoſtelg. 2, 16—18.). Was aber die andere Frage betrifft, ob nicht durch eine entſprechende Kirchenzucht eine Convenienz der ſichtbaren Kirche mit der unſichtbaren herzuſtellen wäre, ſo liegt dieß laut dem Gleichniß vom Unkraut unter dem Weizen und dem Gleichniß von den guten und faulen Fiſchen im Neze (vgl. auch Pſal. 2, 15.) nur bis zu einem gewiſſen Grade in der Abſicht des Stifters der Kirche. Das Unkraut ſoll von den Knechten des HErrn nicht ausgerauft werden, damit man nicht zugleich Weizen mit ausraufe: erſt am Ende der Tage werden die Engel die Sonderung zwiſchen Unkraut und Weizen, faulen und guten Fiſchen vornehmen. Nun kann freilich die Kirchenzucht mit jenen zwei Gleichniſſen nicht aufgehoben ſeyn, ſchon ſofern zugleich ein Schlüſſelamt angeordnet iſt, das je zwei Seiten hat, nicht bloß des Löſens, ſondern auch des Bindens, und ſofern (Matth. 18) im Zuſammenhang mit dieſem Schlüſſel-

amt auch eine Kirchenzucht angeordnet ist, die in der apostolischen Kirche (s. 1 Kor. 5 2c.) fleißig geübt wurde. In jenen Gleichnissen ist ja eben nur das Ausraufen, die absolute Ausscheidung verboten. Allein, wenn immer durch die Kirchenzucht die Kirche zu reinigen ist, und dieß selbst in Bezug auf Heuchler und Scheinchristen (das dem Weizen ähnliche Unkraut) durch das Schlüsselamt geschehen soll und thunlich wäre, so bliebe doch eine Kirche im engeren und eine im weitern Sinn. Der Ucker der Kirche ist nach Matth. 13, 38. die Welt. Die Kirche muß sich ihren missionirenden Einfluß auf die Welt wahren, und darum auch eine Kirche im weitern Sinn, eine Kirche zunächst der Berufung durch Wort und Sakrament in sich dulden, und, wie die Kotten und Sekten zur Bewährung der Gläubigen dienen müssen (1 Kor. 11, 19.), so haben die Gläubigen die Aufgabe nach Phil. 2, 15., in der ungeschlachten Welt ihr Licht leuchten zu lassen. In engerem Kreise kann daneben zwar immerhin durch Schlüsselamt und Kirchenzucht eine größere Congruenz der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, des Wesens und der Erscheinung hergestellt werden; aber vollständig, auch mit Bezug auf Heuchler und Scheinchristen, wird das der besten Kirchenzucht nie gelingen. Erst, wann der Herr Seine Tenne segt (Matth. 3, 12. 13, 41.), werden alle Aergernisse und, die da Unrecht thun, hinausgethan werden. Selbst an den Gläubigen stellt sich ja die Incongruenz, nach Röm. 8, 10., bei niemals vollständig erfüllter Aufgabe der Heiligung (vgl. Kol. 3, 5 ff. 1 Joh. 3, 3.) stets heraus. Erst mit der Offenbarung Christi selbst wird auch bei Seinen Gläubigen Wesen und Erscheinung in vollständige Congruenz treten (Kol. 3, 4. 1 Joh. 3, 2.).

§. 4. Die wahre Kirche.

Defungeachtet kann es Kennzeichen geben, nach welchen die größere oder geringere Reinheit und Wahrheit, der größere oder geringere Antheil an jener Congruenz

des Wesens und der Erscheinung in einer bestimmten Partikularkirche zu beurtheilen ist.¹⁾ Wenn die römische Kirche sich die Eine, heilige, apostolische und katholische nennt, so läßt sich nicht absehen, worauf sich das gründet, da vom Prädikat der Heiligkeit gar nichts Besonders an ihr zu sehen, außer sie meinte den character indelebilis, den sie ihren Clerikern beilegt, oder die vielen religiösen Orden und ceremoniellen Uebungen, etwa auch gewisse Institute der Barmherzigkeit, die sich in ihr finden; die Zuchthäuser sind auch aus der römischen Kirche voll genug: ja, es ist der urkundliche Nachweis gegeben worden,²⁾ daß die Zahl der Verbrechen in katholischen Ländern in einem enormen Mißverhältniß steht zu denen in protestantischen Ländern: und eigentlich religiöse Lebenszeichen hat die römische Kirche entweder immer nur sehr wenige blicken lassen, oder, wo sie sich regten, denselben alsbald wieder den Todesstoß gegeben; ja, die Bibel, die Quelle alles Lebens, ist öffentlich verpönt und durch die Tradition und Kirchenleitung ersetzt, und die richtige Verwaltung der Sacramente, der weiteren Canäle, durch welche jenes Leben uns zufließt, ist in ihr völliges Gegentheil umgeschlagen. Statt daß uns z. B. im Sacramente des h. Abendmahls die Früchte des Todes Christi zur Aneignung dargereicht würden, wird Christus nochmals geopfert. So ist nun auch ihre Einheit bloß eine äußerliche, todte, nicht die Eph. 4, 3—6. 13. verlangte; ihre Apostolicität beruht bloß auf der angebliehen, aber unwahren Succession der römischen Bischöfe auf dem Stuhl Petri; ihre Katholicität (Allgemeinheit) ist eine sehr unvollständige

1) In diesem Sinn — im Sinn größeren oder geringeren Antheils an der Congruenz der unsichtbaren und sichtbaren Kirche — stellen wir nun die Frage nach der wahren Kirche auf. Warum nur in diesem Sinn, ist aus dem vorigen Paragraph ersichtlich und wird sich aus dem Verlauf unseres Paragraphen noch weiter ergeben.

2) in Marriott's „Protestant.“

und noch nie dagewesen, ¹⁾ jedenfalls an sich ein sehr unsicheres Kriterium: denn die wahre Kirche richtet sich nicht nach der Zahl der Glieder. Zu geschweigen, wie Luther den Papst und die römische Kirche ansah, und was ihr in der Apokalypse für eine Stellung angewiesen ist. Die wahre Kirche ist da, wo Kinder Gottes gezeugt werden können; dieß ist nur durch's lautere Evangelium und bei richtiger Verwaltung der Sacramente möglich. Und dießfalls hat die Kirche der Reformation ihre sonnenklaren Vorzüge. Zwar auch sie ist weder eine einige, noch eine heilige, noch eine katholische. Dieß wird nur die Kirche der Zukunft seyn (vgl. Eph. 4, 13. Joh. 10, 16.), die der Herr herstellen wird, wann Er als der Eine Hirte wiederkommt, Seine Tenne segt, Seinen Geist neu ausgießt und in Zion herrscht (vgl. Eschatologie). ²⁾ Kaum können wir der Kirche der apostolischen Vergangenheit jene Prädikate unbedingt beilegen. Dagegen besitzt die evangelische Kirche wie die Urkirche (und das macht sie zu einer apostolischen) die constitutiven Elemente zu einer lebendigen und sonach wahren Kirche, welche sind das lautere Evangelium und die richtige Verwaltung der Sacramente, wovon weder das Eine noch das Andere in der römischen Kirche sich findet. ³⁾ Das lautere Evangelium können wir allerdings auch der evangelischen Kirche nicht in dem Sinn zuschreiben, als ob es überall verkündigt würde, oder als ob auch nur das christliche Be-

1) Ob sie sie erreichen wird? Sie macht alle Anstrengungen dazu, aber s. Röm. 11, 4.

2) Donatisten und Separatisten haben wohl schon oft versucht, diese Kirche der Zukunft zu antizipiren, wie sich auch die römische Kirche deß anmaßt. Aber vom Gelingen haben wir noch nie Etwas gehört.

3) Nicht einmal die Taufe hat sie ganz rein, wenn doch der Mensch für alle nach der Taufe begangenen Sünden selbst büßen muß und die Firmelung auf ganz gleiche Linie mit der Taufe tritt. Ebenso ist das christliche Glaubensbekenntniß, das Bekenntniß von Christo, so viel als Null, wenn in Pragi Maria über Christus zu stehen kommt.

kenntniß überall gleich lauter vorhanden oder gleich sehr in Geltung wäre. Aber mindestens hat das Evangelium freien Lauf, sofern nicht noch cäsareapapistische Gewaltsmaafregeln vorkommen, was aber nicht auf Rechnung der evangelischen Kirche selbst zu schreiben ist. Es fragt sich nun freilich, ob jene constitutiven Elemente an und für sich hinreichen, um eine adäquate Kirche herzustellen. Luther nennt sieben Hauptstücke christlicher Heiligung als Kennzeichen, oder sieben Heilthume: 1) Wort, 2) Taufe, 3) Abendmahl, 4) Schlüssel, 5) Berufung und Weihung der Kirchendiener, 6) Gebet, 7) das Heilthum des heiligen Kreuzes. 1 bis 3 haben wir in erster Linie genannt, das 4. Hauptstück — im erweiterten Sinn der Kirchenzucht — nennen gewisse Abtheilungen der reformirten Kirche neben Wort und Sakrament als dritte Hauptbedingung eines rechtschaffenen Zustandes der Kirche. Und gewiß ist es nicht nur etwas Schönes um eine Kirche der Zucht, wie sich z. B. die genfer und schottische Kirche dafür ausgewiesen hat, letztere zum Theil noch ausweist, — in aktiver Beziehung, — sondern die Zucht ist auch eine wesentliche Eigenschaft jeder lebendigen, somit wahren Kirche, d. h. eine solche muß Zucht ausüben. Aber ob das Resultat immer ein entsprechendes ist, ob die Zucht mehr als eine äußerliche Ordnung herstellt, ob sie Leben weckt, würde sich fragen; und dieß ist zu verneinen. Wenn die schottische Kirche die lebendigste seyn soll, so rührt dieß nicht vom Element der Zucht, sondern vom gesegneten Gebrauch des Wortes Gottes her. Darum gehört die Zucht nicht zu den constitutiven Elementen der Kirche, sondern zu ihrem Wohlstand, von dem leider die evangelische Kirche zu viel eingebüßt hat, ¹⁾ und ist zunächst nur ein Beweis ihres Lebens, den allerdings die evangelische Kirche noch viel mehr sollte sehen lassen. Eine andere Frage ist, ob nicht das christliche Gemeinschafts-

1) Man vergleiche fortwährend ihre Sonntage und namentlich auch ihre Refrutentage.

wesen als Zusammenkommen der lebendigeren Glieder zum gemeinsamen Gebet und Betrachtung des Worts, zu gegenseitiger Erbauung, Ermahnung (Ebr. 10, 25. Eph. 4, 15. 16., in diesem Sinn also die lutherische Aro. 5) zu den constitutiven Elementen einer Kirche zu rechnen ist. Und hiesfür spricht namentlich die württembergische Kirchengeschichte. Wenn dennoch die württembergische Landeskirche gegenwärtig nicht mehr das Leben zeigt wie früher, so möchte dieß eben damit zusammenhängen, daß auch das Gemeinschaftswesen nicht mehr so lebendig ist wie früher, was wiederum seinen Grund mit darin haben möchte, daß es sich von den gegenwärtigen Erneuerungen des kirchlichen Lebens überhaupt zu ferne hält und in einer gewissen Abgeschlossenheit und Selbstgenügsamkeit gegenüber von den übrigen Kräften und Gnadengaben der Kirche verharret. An sich aber gehört die christliche Gemeinschaft, sofern sie anders Gemeinschaft ist, zum Leben der Kirche, nicht bloß als Beweis, sondern (nach Eph. 4, 15. 16.) als Bedingung. Was aber dießfalls ihr Verhältniß zu Wort und Sakrament betrifft, so sind diese grundlegend, die Gemeinschaft aber ist aufbauend, bezweckt und befördert das, was die Schrift *οἰκδομη* oder auch Wachstum (des Leibes, Eph. 4, 16.) nennt, — kommt demnach neben Wort und Sakrament in zweiter Linie zu stehen. Daß die Gemeinschaften als solche Erweckungen hervorrufen, wird man selten hören. Dagegen ist es ihre eigene Ansicht, daß sie das, was etwa durch den Dienst Anderer (wie der Diener des Worts) erweckt, aus dem Sündenschlaf aufgeschreckt ist, in weitere Pflege zu nehmen und tiefer zu gründen haben, — wessen sie sich nur nicht ausschließlich sollten berühmen wollen. Noch erkennen wir es im vollsten Maaße an, daß allerdings auch das Kreuz ein Heilthum sowohl als Kennzeichen der Kirche ist, und zwar so, wie es Luther näher in den Worten explicirt: „das christliche Volk muß alles Unglück und Verfolgung, inwendig Trauern, Blödeseyn, Erschrecken, auswendig Arm-

Verachtet-, Krank-, Schwach-Seyn leiden, damit es seinem Haupt Christo ähnlich werde.“ Unter diesem Kreuz hat die christliche Kirche in ihren ersten Jahrhunderten sich am herrlichsten bewiesen. Und gerade auch an diesem Heilthum und Kennzeichen hat die evangelische Kirche (vgl. besonders deren reformirte Abtheilung) viel mehr Anthel als die römische; oder vielmehr diese war von jeher die Verfolgerin, welche über die evangelische Kirche, auch in ihren Vorläufern, das Kreuz verhängte. Das dritte Hauptstück Luthers soll sammt der Verfassungsfrage im nächsten Paragraph weiter erörtert werden.

§. 5. Das kirchliche Amt.

Wir verstehen darunter zunächst das örtliche Kirchenamt. Wie weit auch dieß wesentlich zum Bestand und Gedeihen der Kirche gehört, und worin es besteht, wäre zunächst die Frage. Wenn es nicht bloß ein kirchliches Institut, wenn es von Christo selbst gestiftet ist, so gibt das zum Voraus ein Präjudiz für seine kirchliche Nothwendigkeit. Bekanntlich wird diese nicht von allen Seiten anerkannt, vielmehr von verschiedenen Seiten aus, von der Welt, wie auch von den lebendigeren Gliedern der Kirche bestritten, oder es wird ihm nur eine solche Bedeutung gegeben, die es in kirchlicher Beziehung auf Null reducirt. Von denen nicht zu reden, denen es wegen der pecuniären Opfer, die sein Bestehen auferlegt, eine Last ist, oder die es für einen Luxus der menschlichen Gesellschaft ansehen, so dient es nach der Ansicht Vieler nur als Surrogat der Wissenschaft und Bildung für denjenigen Theil des Volks, der seine moralische Erziehung leider nicht aus Literatur, Theater und gebildeter Geselligkeit schöpfen kann. Und selbst in dieser Beziehung scheint es allgemach überflüssig gemacht zu werden durch die Volksschule und Volksliteratur. Der Demokratie ist dieß feststehendes Axiom, und der entgegengesetzten politischen Ansicht ist das fragliche Amt oft eben nur gut genug als

Kappzaum des Volks. Beiderlei Parteien können etwa die Geistlichen auch brauchen als Armuthsbeamte. Von einer kirchlichen Bedeutung des Amts ist auf diesen weltlichen Standpunkten, zumal in einer Periode des Unglaubens, wo die ersten Elemente des Glaubens verhöhnt und durch die materialistische Wissenschaft eben so wohl wie durch den materialistischen Zeitgeist untergraben werden, gar keine Rede mehr. Auch die lebendigeren Glieder der Kirche sehen es oft mit scheelen Augen an und finden es, wenigstens für sich, entbehrlich, so daß man ihm nur noch um Anderer und der Kirche im Ganzen willen einige Ehre anthut: ihre Versammlungen unter einander sind ihnen jedenfalls wichtiger als der öffentliche Gottesdienst, und bei den Quäkern und Darbyisten oder Plymouth-Brüdern hat der Gottesdienst selbst ganz nur die Form der brüderlichen Versammlung angenommen, wo bald Dieser, bald Jener redet, wie es ihm der Geist eingibt. Zwischen den Vertretern des kirchlichen Amts selbst ist neuerdings ein Dissensus darüber, ob sie ihr Amt nur von der Gemeinde, als der nächsten Besizerin, oder unmittelbar vom Herrn Christus kraft der Stiftung eines besondern Amts in der Gemeinde (um nicht zu sagen: eines besondern Standes) haben. Es könnte auch in jenem Fall eine Nothwendigkeit seyn oder dafür erachtet werden. Im letztern Fall ist freilich die Autorität, und sofern auch die Parrhesie seiner Vertreter eine größere, die kirchliche Nothwendigkeit um so mehr gerechtfertigt. Es kann nun keine Frage seyn, daß Christus das apostolische Amt als ein Amt der Verkündigung des Evangeliums und der Verwaltung der Sakramente, sowie kirchlicher Aufsicht und Zucht gestiftet hat. Vgl. mit Matth. 10 insbes. 28, 19. 20., wo jener dreifache Bestandtheil ihres Amts genau aufgeführt ist, indem in Betreff der Verwaltung der Sakramente nur zu bemerken ist, einerseits, daß, wenn sie zu taufen, sie auch das Brod zu brechen und den Kelch zu reichen hatten, — in ähnlicher Stellung zur Gemeinde, wie Christus zu ihnen bei der Stiftung

des h. Abendmahls, — andererseits daß diese sakramentliche Verwaltung in ihrem Namen auch von Andern besorgt werden konnte (s. Apostelg. 10, 48. 1 Kor. 1, 14. 15.), wohl auch besorgt werden mußte, wie z. B. in Fällen, dergl. Apostelg. 2, 41. 4, 4. 6, 7., auch 2, 46., in jenen Fällen wegen der großen Zahl der Tauscandidaten, in diesem Fall, wo die Hausväter das Brod brachen, vgl. 1 Kor. 11, 20. 22., weil es keinen Platz gab, wo so große Gemeinden en masse communiciren konnten.¹⁾ (Dagegen hatte es Apostelg. 8 sein besonderes Interesse, daß die Apostel taufte.) Auch haben wir im vorigen Kapitel gefunden, daß mit diesem dreifachen Amte Christus insbesondere noch das Schlüsselamt verbunden hat, das übrigens Matth. 28, 20. auch eingeschlossen ist, dagegen der Auftrag, Kranke zu heilen, der Matth. 10, 1. Mark. 3, 15. 6, 7. Luk. 9, 1. angeführt ist, Matth. 28, 19. 20. und Mark. 16, 15. 16. nicht wiederholt wird, denn nicht als Auftrag folgen die Krankenheilungen Mark. 16, 17. 18. nach, sondern als Verheißung. Es liegt dabei am Tage, daß Christus dieß Amt den Aposteln nicht als der Gemeinde im Ganzen, sondern eben als diesen bestimmten Personen aus der übrigen Zahl der Jünger übergab. Denn die Apostel waren nach Mark. 3, 13. 14. Luk. 6, 13. als Apostel von den übrigen Jüngern ausermählt (vgl. Apostelg. 1, 2.). Es ist ferner nicht zu bestreiten, daß Christus den Aposteln nicht blos ein Kirchen gründendes (missionirendes) Amt, sondern kraft jenes Matth. 28, 20. angeführten dritten Bestandtheils ihres Amts auch ein erbauendes in schon gegründeten Gemeinden übertragen hat, wie denn die Apostel eben auch diesen Theil ihres Amts fleißig geübt haben. Dieß erhellt schon aus der Apostelgeschichte, wo wir sowohl einen Petrus als einen Paulus die gegründeten Gemeinden auch stärken und zu diesem Zweck sie besuchen sehen (9, 32. 14, 21. 22. vgl. 25. 16, 4. 5.). Zwar trieb

1) In ähnlicher Weise wurden die Apostel später selbst in der Ausbreitung des Worts von den Evangelisten vertreten.

der Geist nach 16, 6—10. einen Paulus und auch einen Petrus, den wir hernach in Babylon treffen, immer weiter, und die damaligen Umstände brachten es mit sich, daß sie vorzugsweise die Kirchen gründende Aufgabe hatten: sie sollten ja ausgehen in alle Welt, und die Völker lehren, und es mag hiemit zusammenhängen, daß Jesus, was die sakramentliche Verwaltung betrifft, ausdrücklich nur das Tausen nannte, nicht die Verwaltung des andern Sakraments. Doch erfüllten sie, wenn sie sich nicht in die Länge einer bestimmten Gemeinde widmen konnten, ihre kirchenerbauende Thätigkeit um so mehr durch ihre Briefe: ein Johannes scheint aber neben einem Petrus und Paulus um so mehr auch persönlich jenen kirchenerbauenden Beruf gehabt zu haben (vgl. seinen Aufenthalt in Ephesus), wie denn selbst Paulus und Petrus an einzelnen Gemeinden (Ephesus, Korinth, Babylon, Rom) länger verweilten, und Letzterer namentlich gleich im Anfang längere Zeit mit Johannes der Gemeinde in Jerusalem vorstand (vgl. auch noch 2 Kor. 10, 8. 13, 10.), freilich nicht als Bischöfe im römischen Sinn.

Wir werden von diesem Resultat, daß die Apostel nicht bloß ein kirchengründendes, sondern auch kirchenerbauendes Amt hatten, noch im Verlauf unserer Untersuchung, in Betreff der Berechtigung des kirchlichen Amts Gebrauch zu machen veranlaßt seyn.

§. 6. Fortsetzung.

In wie weit nun aber von der Stiftung des Apostolats Anwendung gemacht werden dürfe auf das jetzige Kirchenamt, ob mit jener Stiftung auch dieses gestiftet worden sei, darüber gibt es zunächst zwei ganz auseinandergehende Ansichten. Die römische Kirche behauptet es in dem Sinn, daß Christus mit der Stiftung des Apostolats einen geistlichen Stand eingesetzt, und dieser durch unmittelbare Amtsuccession sich in der römischen Kirche bis auf diesen Tag erhalten habe. Die römische Kirche bestimmt dieß näher dahin, daß das Apostolat zu-

gleich die bischöfliche Gewalt in sich beschlossen habe, daß die Nachfolger der Apostel zunächst die Bischöfe seien, von denen der übrige Klerus sein Amt zu Lehen trage; und die ultramontane Partei der römischen Kirche läßt auf angeblichen Grund von Matth. 16, 18. 19. dann eben so den Papst die ganze Fülle der kirchlichen Gewalt in sich bergen und von ihm die Bischöfe solche empfangen, wie die bischöfliche Partei sich dieß gegenüber vom übrigen Klerus anmaacht. Auch in der protestantischen Kirche gibt es Mißgriffe dieser Art, als ob der geistliche Stand, und namentlich auch die Bischöfe, in der Weise der Succession die Fortsetzung des Apostolats bilde. Namentlich birgt die englische Hochkirche solche Ansichten vom geistlichen Stand in sich (vgl. zumal die Puseyiten). Andere verneinen unsere Frage unbedingt, geben weder zu, daß der Sache nach das apostolische Amt und das jetzige Kirchenamt identisch seien, da vielmehr das apostolische Amt entweder ein Missionsamt, oder — und zugleich — ein Amt der Kirchenleitung gewesen sei, während es das kirchliche Amt mit den einzelnen bestehenden Gemeinden zu thun habe, noch eben deswegen, daß die Stiftung des Apostolats auch die Stiftung des Kirchenamts gewesen sei, und suchen die Berechtigung für das jetzige Kirchenamt in dem allgemeinen Priesterthum der gläubigen Christen und in der kirchenordnungsmäßigen Uebertragung der Functionen desselben an Einzelne im Interesse der Ordnung.¹⁾ Eine dritte Ansicht sucht im urchristlichen Presbyterat Grund und Legitimation des Kirchenamts.²⁾ Diese Ansicht kann in Verbindung treten mit der Ansicht von der Fortdauer des Apostolats, sofern diese so modificirt wird, daß nicht der Stand, sondern das Amt fort dauert. Es wird sich auch zeigen, daß selbst jene zweite Ansicht, wonach das geistliche Amt zunächst

1) Vgl. die Ansichten von G ö s s l i n g und N i c h t e r, zu denen im Wesentlichen doch auch die von L ö b e gehört.

2) Vgl. die Ansicht von Julius Müller.

bei der Kirche ist, doppelt verstanden werden kann, und, wenn sie dahin modificirt wird, die Kirche habe jenes Amt, indem sie nicht es ist, die es üben kann, an bestimmte Personen zu übertragen, mit der modificirten vorigen und der von der Fortdauer des Presbyterats in Verbindung treten kann.

Was nun zunächst die römische und romanisirende Ansicht betrifft, so ist weder die Ansicht, daß der Herr die Apostel zu Bischöfen eingesetzt habe, noch daß durch Succession von ihnen ihre Würde als Amtswürde überhaupt oder als bischöfliche Gewalt auf Andere übergegangen sei, richtig. Die Apostel wurden allerdings durch den Gang der Sache eine Art Bischöfe: sie waren der Einheitspunkt der Urkirche und hatten gewissermaßen die Oberleitung über dieselbe. Wenn man will, kann man auch ihre Gehilfen, einen Titus und Timotheus, als eine Art Dechanten zwischen sie und die Gemeinden der Urkirche gestellt finden, durch welche sich jene Oberleitung vermittelte (vgl. die Pastoralbriefe).

Aber die Stiftung des Apostolats war nicht die des Episcopats, geschweige des Papstthums, sondern einfach die Stiftung des kirchlichen Amts, wie aus der Vergleichung von Matth. 16, 18. Joh. 20, Matth. 28 sattsam hervorgeht; und wenn Petrus ein prae hatte, so war es nur ein prae der Zeit. Ihm wurde jenes Amt zuerst übertragen, weil er mit seinem Bekenntnisse von Christo zuerst hervorrückte; und wenn gleich der Fels, auf welchen Christus seine Kirche gründete, dem Wortausdruck nach zunächst nicht das Bekenntniß Petri war, sondern Petrus selbst, so war er es doch eben als Bekenner, und es ergibt sich uns das Resultat, das wir hernach werden brauchen können, daß Christus ein Kirchenamt gläubigen Bekennern übertragen habe. Wir finden auch nachher gar nichts von einem eigentlichen Primat des Petrus, sondern nur als Wortführer finden wir ihn: sobald sich's um eine wichtige Entscheidung handelt, treten die Apostel zusammen und behandeln sie synodatisch

(Apostelg. 15.). Wenn je die Apostel zu Bischöfen eingesetzt worden wären, so würde also die Episcopalverfassung, nicht das päpstliche Primat folgen. Allein das Apostolat war mit nichts das Episcopat, und wir vertreten mit unserer dieß bestreitenden Exegese nur die Grundanschauung der Reformatoren, die besonders in der Augsb. Confession (Art. VII. von den Mißbräuchen) durchgeführt ist, daß die Bischöfe *jure divino* gar keine andere Macht haben als die des Kirchendieners überhaupt, und namentlich also (*jure divino*) auch keine Macht, neue Gottesdienste und kirchliche Gebräuche einzuführen, wiewohl zum *jus divinum* allerdings auch eine richterliche Macht gehöre, nicht nur des Bindens und LöSENS, ¹⁾ sondern auch des *cognoscere* über die Lehre 2c.

Aber auch die andere Voraussetzung der römischen Kirche, daß durch Succession von den Aposteln ihre Würde sich in einem bestimmten Stand fortgepflanzt habe, ist falsch. Dieß könnte man nur behaupten, wenn nachgewiesen werden könnte, daß die Apostel in allen Gemeinden, die sie stifteten, durch Handauflegung unmittelbar oder mittelbar solche Nachfolger bestellt haben, — ein Nachweis, der einen so unermesslichen Umfang hat, daß ihn Niemand wird aufbringen können. Denn wenn in etlichen Fällen, wie Apostelg. 14, 23. Tit. 1, 5. vgl. 2 Tim. 1, 6., dieß wirklich geschah, so folgt nicht, daß es immer und überall geschehen sei. Denn es ist ferner der fraglichen Ansicht ganz entgegen, daß die Apostel mit den Gemeinden die Ältesten wählten, s. außer Apostelg. 14, 23. 1, 15 ff. R. 6. 1 Tim. 4, 14. vgl. 2 Tim. 1, 6. 2 Tim. 1, 6. käme deswegen in Betracht, weil damit erst die apostolische Succession vollständig wird, wenn ein Timotheus oder Titus selbst wieder durch Paulus die Hand-

1) Wir haben schon beim Abschnitt vom Schlüsselamt erörtert, daß selbst die Apologie, die doch unter der Absolution nur die Application des Evangeliums versteht, mit Rücksicht auf das Binden wieder den richterlichen Begriff des Schlüsselamts zuläßt,

auflegung bekam. Vgl. indeß sogleich 1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 2, 2.

§. 7. Fortsetzung.

Da nun keine Succession des Standes von den Aposteln nachgewiesen werden kann, so schließt die andere entgegengesetzte Ansicht alsbald, daß auch keine Succession des Amtes stattgefunden habe. Daß dieß aber ein logischer Sprung ist, leuchtet alsbald ein, und es läßt sich nur aus einem solchen logischen Sprung und Verwechslung des Amtes und Standes erklären, wenn nun Höfling, Richter und Andere von gar keiner fortdauernden Stiftung des apostolischen Amtes durch Christum etwas wissen wollen und demnach das kirchliche Amt rein als Ausfluß aus dem allgemeinen Priestertum aller wahren Christen, das der Ordinierte im Namen Aller übe, ansehen wollen. Jedem Sprung selbst aber liegt freilich wieder ein anderes Motiv zu Grunde, nämlich die Meinung, man habe in dieser Ansicht Luthers Vorgang, und auch die symbolischen Bücher enthalten sie. Darf nun Luthers Privatanicht, dürfen auch die symbolischen Bücher an sich nicht unbedingt maßgebend seyn, so wird ihnen die fragliche Ansicht auch nur aus Mißverständniß unterlegt. Es handelt sich hier um drei Stellen der symbolischen Bücher: a) art. Smalc. p. 345. Allein hier ist (wie schon Bucherer gegenüber von Höfling geltend gemacht hat) nur davon die Rede, daß das Amt nicht an einen bestimmten Stand gebunden sei, von Person wegen Macht habe — es ist die römische Ansicht bestritten: dagegen ist sich, was das Amt überhaupt betrifft, eben auf die Stiftung Christi berufen (propter verbum Dei, was laut dem Zusammenhang der Stelle doch nicht das vom Kirchendiener gepredigte Wort bedeutet), theils auf die Begabung (was das einzelne Individuum betrifft, dem das Amt übertragen wird); b) die anderen Stellen aber, nämlich Art. VII., von den Mißbräuchen, in der Augsb. Confession, und Art. V. der Augsb. Conf. selbst sprechen so bestimmt für eine gött-

liche Stiftung des geistlichen Amts, daß sich die Hösling'sche Ansicht nur mit größter Mühe ihrer erwehren kann.¹⁾ In der That wäre es ja zu verwundern, wenn Christus das apostolische Amt nur für jene Zeit sollte gestiftet haben; da müßte theils angenommen werden, daß sie die ganze Welt befehrt hätten, theils überdieß, daß das Amt, das der Herr den Aposteln übertrug, bloß ein Missions-, ein kirchengründendes Amt, nicht auch ein kirchenerbauendes gewesen sei, was wir bereits oben berichtigt haben. Die Apostel sollten ja diejenigen, welche sie zu Jüngern gemacht hatten, auch halten lehren Alles, was Er befohlen hatte. Bei dem weitem Begriffe von der Kirche selbst, den wir von Christo aufgestellt sehen, wonach der Acker des Reiches Gottes die Welt ist, die Kirche die Welt in sich birgt, was ja auch thatsächlich so ist, mußte Er auch in der bestehenden Kirche das Missions-Amt sich denken, und es mußte demnach, auch wenn Er nur den Aposteln zunächst das kirchengründende Amt zuwies, eine Fortdauer desselben innerhalb der Kirche in Seinem Willen liegen. Nun haben wir schon auch nachgewiesen, daß die Apostel aus den übrigen Jüngern auserwählt waren, und daß Christus ihnen mit dem Apostolat ein Amt gab, das Er Andern nicht gab, das Er es, wenn auch noch andern Siebenzigen, doch ihnen, den Zwölfen, zunächst und zuerst gab. Sonach müssen wir annehmen, Jesus wollte mit dem Apostolat ein fortdauerndes Amt zur Gründung und Erbauung der Kirche stiften, das Andern nicht eben so wie gerade den mit diesem Amt Betrauten zukäme. Und das bestätigen auch andere Aussprüche Jesu, wie z. B. die Seite 568 angeführten.

War nun aber, wie wir schon nachwiesen, dieß Amt nicht zugleich an einen Stand gebunden, so mußte, sobald sich's um Vererbung desselben durch Nichtapostel oder nicht von den Aposteln bestellte Männer handelte (den Aposteln stand jene Bestellung natürlich kraft ihrer Geistbegabung

1) Das nähere zu erörtern, erlaubt der Raum nicht.

bestens zu), die Frage nach der sonstigen Art und Weise der Amtsbestellung entstehen. In manchen Gemeinden, wie der zu Korinth und zu Ephesus, auch zu Rom, überhaupt, dürfen wir also sagen, in den apostolischen Urgemeinden ergab sich die Sache von selbst durch die außerordentliche Lehrbegabung, mit welcher Gott einzelne Glieder jener Gemeinden ausrüstete. Denn derselbe Herr der Gemeinde, welcher die Apostel und Evangelisten gab, gab auch Propheten, Hirten und Lehrer, und es ist Eph. 4, 12. ausdrücklich beigelegt, auf diese Weise habe Gott einzelne heilige Mitglieder jener Gemeinden auch noch zum Werk des Amtes zurüsten wollen, ¹⁾ dadurch der Leib Christi erbaut werden sollte. So wenig wir berechtigt sind, aus diesen Worten die göttliche Stiftung des geistlichen Amtes für immer abzuleiten (wie Manche wollen), da es sich hier nur um die Ausstattung gewisser Gemeindemitglieder in jener Zeit zum Werke des Amtes handelt, so klar dient uns diese Stelle zur Erläuterung, wie das von Christo selbst gestiftete Amt in der Urkirche — nächst dem der Apostel und Evangelisten — bestellt wurde, nämlich durch eine so offenkundige Geistbegabung, daß Niemand zweifeln konnte, diese bestimmten Individuen seien zum Lehramt berufen (vgl. 1 Kor. 12, 7. 8. B. 28.). Ebenso verhält es sich nach B. 5. mit den Diakonen-Aemtern: die Wundergaben B. 6. wiesen sich ohnedieß als solche aus. Es konnte da eine besondere Amtsbestellung um so mehr entbehrt werden, als nach B. 10. auch eine besondere Gabe der Geistesprüfung vorhanden war. Siehe noch zur Bestätigung Röm. 12, 6. 7. Apostelg. 13, 1. Es war dabei das Amt der Rede außer den Aposteln und Evangelisten vielfach vertreten. 1 Kor. 14, 26. ist neben einander aufgeführt das Psalmenreden, die Lehre, das Zungenreden, die Offenbarung, die Auslegung. Dazu

1) denn die Stelle leidet gar keinen andern Sinn, als daß wir unter den Heiligen eben speciell jene Hirten und Lehrer u. verstehen.

kommt Röm. 12, 8. das Amt des Ermahnens, vgl. 1 Tim. 4, 13. 2 Tim. 4, 1. vgl. B. 5. 1 Thess. 5, 12. 14., ohne Zweifel von den Ältesten oder Vorstehern geübt (dieß folgt schon aus Röm. 12, 6—8., wo sich in bestimmter Ordnung und Sonderung folgen: 1) Prophetie, 2) Diaconie, 3) Lehre, 4) Ermahnung, und Letzteres offenbar das Amt der Ältesten oder Vorsteher, Regierer bezeichnet, unter welchem Namen die Ermahner B. 8. nachträglich auch noch besonders aufgeführt werden: denn, wenn man gleich neuerdings¹⁾ meint, die Ordnung verlange es, B. 8. unter den Regierern nach Analogie von Röm. 16, 2. etwas Anderes, als die lutherische Uebersetzung besagt, zu verstehen, nämlich das Amt des christlichen Herbergens, das demnach B. 8. in Verbindung mit der christlichen Privatwohlthätigkeit überhaupt noch angeführt wäre, so ist es doch ebenso wohl möglich, den zweiten Absatz von B. 8 als einen Nachtrag über die Art, wie die Diaconie und das Amt des Regierens, Vorstehens — geübt werden sollte, zu verstehen. Auch 1 Thess. 5, 12. 14. sind die Vorsteher als die bezeichnet, die das Amt des Ermahnens hatten, und es ist ihnen B. 14. dieß Amt recht dringend an's Herz gelegt. Ebenso aber auch 1 Tim. 3, 2. 2 Tim. 2, 24. das Amt des Lehrens, und es scheint das Weiden der Gemeinde mit der Lehre von Seiten der Ältesten, namentlich in Ephesus, schon früh der Fall, ja nothwendig gewesen zu seyn, vgl. mit 1 Tim. 3, 2. 2 Tim. 2, 24. 1 Tim. 5, 17. die Stellen Ephes. 4, 11. Apostelg. 20, 28., daher die Vorsteher oder Ältesten hier Hirten genannt werden, vgl. 1 Petr. 5, 1. 2., wo sich Petrus als Mitältester auch einen Zeugen nennt, und die Ältesten ermahnt, nicht bloß Aufsicht zu führen, sondern die Heerde auch zu weiden. S. noch Ebr. 13, 7. 17. 24.²⁾ Gal. 6, 6. Es ist übrigens zu bemerken, daß im Anfang auch die Diaconen lehrend, zeugend und das Evangelium

1) so Julius Müller.

2) wo Julius Müller ohne Grund die Apostel versteht.

verkündigend auftraten, s. Apostelg. 6—8. Dagegen werden 1 Tim. 3, 8—12. solche Anforderungen an sie nicht mehr gemacht. Die Meinung Neanders, als ob wenigstens in der frühesten Zeit die Ältesten nichts mit dem Lehren zu thun gehabt hätten, ist offenbar falsch. Nur waren sie eben so klar nicht die einzigen Lehrer, wie Rothe andererseits irrig aufstellt. In der Lehre selbst wird dann 1 Kor. 12, 8. unterschieden zwischen der Rede von der Erkenntniß, und der Rede von der Weisheit; denn die letztere darf doch wieder nicht ohne Weiteres mit dem Ermahnen identificirt werden. Klar ergibt sich auch, daß diese verschiedenen Ämter nicht bloß verschiedene Thätigkeiten einer und derselben Person, sondern von verschiedenen Personen vertreten waren; siehe die Disjunction Röm. 12, 7. 8. und 1 Kor. 12, 8 ff.

§. 8. Fortsetzung.

Man könnte nun geneigt seyn, aus allem Vorstehenden den Schluß zu ziehen, daß demnach in der Urkirche bei den öffentlichen Gemeindeversammlungen und sonderlich das Lehramt nicht anders geübt worden sei, als in der Weise des allgemeinen Priesterthums aller wahren Christen, und daß demnach derjenige Begriff des Kirchenamts der richtige sei, der dasselbe eben nur für einen Ausfluß jenes allgemeinen Priesterthums vermöge nunmehriger ordnungsmäßiger Uebertragung an Einzelne ansehe, und die Apostel nur als Missionare oder nur als Kirchenleiter ihre Stellung hatten. Allein das „Gott hat gesetzt“ Eph. 4, 11. vgl. 1 Kor. 12, 28. weist doch auf eine göttliche Auswahl in der Begabung und sonach Bestellung hin. Gesezt aber, daß jeder Christ seine Gabe gehabt hätte, und daß 1 Kor. 1, 4—7. so zu deuten wäre, wie denn am ersten christlichen Pfingstfest alle Jünger, nicht bloß die zwölf, weissagten (die großen Thaten Gottes verkündigten), und allerdings der allgemein-christliche Zeugen- und Bekenntnißberuf nach 1 Petr. 2, 9. und anderen

Stellen nicht zu bestreiten ist, so ist doch thatsächlich beim allmählichen Zurücktreten der eben so wohl außerordentlichen als allgemeinen Begabung (vgl. Jak. 3, 1.) — damit nun das bisher in den einzelnen Gemeinden durch solche allgemeine Begabung vertretene apostolische Amt nicht dem Zufall Preis gegeben wäre — dasselbe durch apostolische Anordnung wieder mehr an besondere Personen geheftet.¹⁾ So an die Person eines Titus und Timotheus, vgl. 1 Tim. 4, 13. 14. 2 Tim. 1, 6.²⁾ Tit. 2, 1. 7. und durch diese wieder an andere Personen 2 Tim. 2, 2., und zwar besonders an die Ältesten 1 Tim. 3, 2. 2 Tim. 2, 24. 1 Tim. 5, 17. Tit. 1, 5. 7. 9. Ebr. 13, 7. 17. 24., die von Anfang an den Auftrag hatten, nicht bloß Aufsicht zu führen über die Gemeinde als Bischöfe,³⁾ sondern sie auch zu weiden mit dem Wort,⁴⁾ — zunächst zwar mehr sonderlich; doch vgl. Apostelg. 20, 20., wo sich der Apostel offenbar in Beidem den Ältesten von Ephesus als Muster hinstellen will. Es ist dabei namentlich eben in den Pastoralbriefen gezeigt, was jenes Amt in Lehre (eingerechnet auch die Prophetie und Ermahnung, ferner die Katechese — s. hiezu Gal. 6, 6.), Seelsorge und Zucht in sich schließen sollte.⁵⁾ Während

1) Es ist daher ein logischer Sprung, wenn Julius Müller aus 1 Kor. 14 beweist, da die Ordnung des Lehrens der Gemeinde anfänglich nicht in Gestalt eines Amtes erscheint, so sei das Amt nicht ursprünglich.

2) auch B. 15. 4. 2 ff. (B. 5. hat Evangelist die allgemeine Bedeutung; dagegen ist eben in diesem Verse deutlich von einem besondern Amt die Rede, das Titus zu erfüllen hatte, und zwar ist dieß eben keineswegs bloß als ein Aufsichtsamt, sondern als ein Amt des Worts bezeichnet.)

3) Die ursprüngliche Identität der Presbyter und Bischöfe ist unzweifelhaft, s. 1 Tim. 3, 1. vgl. B. 4.; B. 8., wo die Diakonen auf die Bischöfe, wie sonst auf die Ältesten, folgen, vgl. 5, 17. (5, 1. 2. ist dagegen vom leiblichen Alter zu verstehen) Tit. 1, 5. 7.

4) Eben dieß Weiden, das Apostelg. 20, 28. und 1 Petr. 5, 1. 2. angeführt ist, kann nicht identisch seyn mit der Aufsicht; vgl. 1 Petr. 2, 25.

5) Die Verwaltung der Sakramente ist in den Pastoralbriefen

dabei in den Pastoralbriefen, sowie in den übrigen Briefen der Apostel das Amt der Aeltesten, auch das der Lehrenden, immer noch als ein Collegium erscheint, hebt sich in der letzten neutestamentlichen Schrift, der Offenbarung Johannis, die auch wirklich an das Ende des ersten Jahrhunderts christlicher Zeitrechnung, aber ebendamt noch in's apostolische Zeitalter fällt, ¹⁾ aus diesem Collegium allbereits Einer als Engel, d. h. Bote Gottes an die Gemeinde — heraus (vgl. die Sterne Offenb. 1, 16. Von diesem Allem ist nicht blos dieß das Resultat, daß es sich allmählig menschlich so machte, sondern wir haben dieses Kirchenamt schon von Christo auf Erden gestiftet gesehen (nur nicht gerade mit der monarchischen Zuspitzung in Einer Gemeinde), finden es sodann, zwar immer zunächst noch in collegialischer Form, vertreten durch die Presbyter oder Aeltesten, als apostolische Anordnung, ²⁾ (wobei Bischöfe und Presbyter noch Eins), und treffen endlich in der heil. Offenbarung auch die monarchische Zuspitzung des Amts in einem Engel oder Bischof, und zwar vom Herrn selbst thatsächlich gutgeheißen. Und weit entfernt, daß die ganze Gemeinde Subject dieses Amts und es nur zufällig oder der Ordnung wegen an einzelne Individuen übertragen wäre, ist, wie z. B. schon Stellen, dergl. 1 Theff. 5, 14. 12. 13., sodann die Pastoralbriefe allenthalben zeigen, die Gemeinde das Object dieses Amts. Wächte aus B. 14. dort auch zunächst nur folgen, daß der noch schwächere Theil der Gemeinde dieß Object sei, so heißt doch der Apostel B. 12. die Brüder ohne Ausnahme erkennen, die an ihnen arbeiten und ihnen vorstehen in dem

nicht erwähnt, weil dieses keine besondere Anweisung erforderte. Dagegen ist es historisch überliefert, daß die Presbyter, hernach die Bischöfe insbesondere (als dieser Unterschied sich ausbildete), das Sakrament verwalteten.

1) In den Einleitungen zu unserm Calwer Handbuch der Bibelerklärung erörtert ist.

2) Vgl. dabei auch noch das bleibende Amt des Neuen Bundes, 2 Kor. 3, 11.

Herrn und auch sie ermahnen, und unterscheidet dieß von der B. 11 angeführten gegenseitigen brüderlichen Ermahnung. (Es erscheint hier ein dreifaches Verhältniß: a) B. 11. die gegenseitige brüderliche Ermahnung, B. 12. 13. die Forderung an die Brüder in Bezug auf die geistlichen Leiter der Gemeinde, B. 14. die Vorschrift für diese selbst). Mag immerhin also diese gegenseitige brüderliche Ermahnung und überhaupt das allgemeine Priesterthum aller wahren Christen bleiben (vgl. auch noch die Siebenzig neben den Zwölfen), so hebt dieß doch das besondere Amt nicht auf, eben so wenig wenn nach Matth. 18, 17. u. 18. 1 Kor. 5, 4. in Angelegenheiten der Zucht insbesondere die Gemeinde als Subject mit dem geistlichen Amt mitzuwirken hat, und nach 2 Kor. 6, 1. 2 Joh. 1. 3 Joh. 1. 1 Petr. 5, 1. überhaupt ein Verhältniß der Gemeinsamkeit stattfindet; und mögen auch nicht alle Glieder der Gemeinde gleicherweise des Bedürfnisses wegen Object des geistlichen Amtes seyn, so ist um so mehr (dieß gegenüber dem ersten Punkt zu bemerken) das öffentliche Zeugniß von der Verzeihung die stetige Aufgabe dieses Amtes (2 Kor. 5, 18. 20. 1 Tim. 2, 6. 7.); und es sind doch (dieß gegenüber vom zweiten Punkt zu bemerken) auch die Väter der Gemeinde jenem Amt unterstellt (s. 1 Tim. 5, 1. und vgl. 1 Joh. 2, 13. 14.). Wie sehr sich auch das Selbstständigkeitsgefühl gewisser Mitglieder der Kirche gegenüber dem geistlichen Amt regen mag, so bleibt diesem, ceteris paribus (d. h. bei gleicher Geistbegabung) der Vorzug der vielfach, philologisch, philosophisch und durch Kenntniß der Kirchengeschichte vermittelten wissenschaftlichen Erkenntniß. Mag immerhin die Nothwendigkeit dieses Amtes in sofern als eine relative erscheinen, als es in der Urkirche durch allgemeine außerordentliche Begabung vertreten war, und mag auch bei der Vollendung der Kirche, wo kein Bruder mehr den andern lehren, sondern Alle (vgl. außer Jerem. 31, 34., auch Ephes. 4, 13.) den Herrn erkennen sollen, dieses Amt wieder zurücktreten, wiewohl die Schrift für

alle Ewigkeit von einem königlichen Priesterthum weiß, das Einzelnen zufällt, so verbleibt doch für den jetzigen Zustand der Kirche dieses Amtes göttliche Nothwendigkeit (vgl. auch 1 Joh. 2, 21. 20.). In der That, man denke sich dieses Amt einmal von der Kirche weg, oder thue es weg, die Kirche und jedenfalls die Würde der Verwaltung der Sakramente wie der Verkündigung des Wortes würde bald mit hinfallen (vgl. dabei unsere Ansichten vom Cultus, §. 2). Dieß kann man zwar auch anerkennen, wenn man das Amt nur der Ordnung wegen von der ganzen Gemeinde an Einzelne übergegangen sich denkt; aber dem Amt selbst bleibt seine Selbstständigkeit, namentlich gegenüber einer Gemeinde, die da Zucht in Lehre und Wandel bedarf, nur bei göttlicher Stiftung, eben damit auch nur in diesem Fall die ungeschmälerte Freudigkeit. Gut daher, daß wir es als göttlich gestiftet erkennen konnten, und daß wir schon in den Aussprüchen aus der irdischen Lehrzeit Jesu Präjudicien für dieß Amt finden: siehe außer Matth. 23, 34. Luk. 11, 49. ferner Luk. 12, 42 ff. Matth. 24, 45 ff. (die Haushalter), Matth. 20, 1—16. (die Arbeiter im Weinberge, 13, 27. 28. (die Knechte des Hausvaters), Matth. 9, 38. (die Arbeiter zur Ernte), 13, 52. (die Schriftgelehrten zum Himmelreich gelehrt), Joh. 10, 1 ff. (die Unterhirten). S. auch Jerem. 3, 15. 23, 4. Daniel 12, 3. und zugleich den ganzen alttestamentlichen Ordo neben dem priesterlichen Beruf des ganzen alttestamentlichen Bundesvolks, — ein Verhältniß, dessen Aufhebung im Neuen Bund hier nirgends ausgesprochen ist und vor Eintritt von Jerem. 31, 34. auch nicht stattfinden kann. Daß aber die Geistlichen als Träger des beschriebenen geistlichen Amtes weder zu Glaubens- noch andern Despoten, noch Mittlern, noch Päpsten bestellt sind, versteht sich von selbst, wenn es auch 1 Petr. 5, 1 ff. und in andern Stellen nicht ausdrücklich ausgesprochen wäre.

Was nun endlich die Bestellung des Kirchenamts betrifft, so wird sich dieß aus dem Folgenden ergeben.

§. 9. Die Gesamtverfassung der Kirche.

Wie sich gegenüber der Stellung und den Functionen eines besondern Kirchenamts das Quäkerthum und der Darbyismus, auch theilweise das protestantische Gemeinschaftswesen auf den engern Kreis der Conventikel und das hier zur Darstellung und Aeußerung kommende allgemeine Priesterthum (freilich meist doch wieder nur oligarchisch vertreten) zurückzieht, so ist es Sache des Independententhums, wie es vorzüglich in England aufgetreten ist, jede Gemeinde zu isoliren und sich einer Leitung durch übergeordnete Gewalten zu begeben, ¹⁾ (wiewohl selbst der Independentismus diesen Begriff nicht rein vollziehen kann und gewisse allgemeine Zusammenkünfte der Prediger 2c. hat.) In diesem Fall ist es also namentlich Sache der Einzelgemeinde, das Predigtamt in ihrer Mitte selbst zu bestellen. Andererseits lassen sich mehrfache Gründe denken, warum sich mehrere Gemeinden zu einem größeren Organismus, beziehungsweise zu einer Landeskirche zusammenschließen, sei's im Sinne der Coordination der Gemeinden, wie dieß dem Presbyterialsystem zu Grunde liegt, sei's im Sinn der Ueberordnung einer allgemeinen Kirchengewalt, wie dieß dem Episkopat (bischöflichen) und Consistorialsystem zu Grunde liegt. ²⁾ Einmal, was die Bestellung des Kirchenamts betrifft, so kann derselbe Stand der Gemeinden, der sie überhaupt zu einem Object des geistlichen Amts in Lehre, Zucht 2c. macht, es auch motiviren, daß ihnen, als den Einzelgemeinden, wegen der möglicher und wahrscheinlicher Weise sich einmischenden Unlauterkeiten, nicht die Bestellung des Kirchenamts, wenigstens nicht allein, überlassen werde, wie denn auch in

1) Independentismus wörtl. = Unabhängigkeitsystem — in dem oben angegebenen Sinne des Worts.

2) Das Territorialsystem kann hier vorläufig noch gar nicht in Betracht gezogen werden.

Betreff der Bedürfnisse einer Gemeinde, so gewiß diese zunächst eine Gemeinde selbst erkennen muß, der Grundsatz gelten kann, daß vier Augen mehr sehen als zwei, und eine höher stehende Gewalt das Bessere ausfindig zu machen weiß. Mit dem ersten Punkt hängt das zweite zusammen, daß auch die jeweiligen Akte der Aufsicht über die Vertreter des geistlichen Amtes in der Einzelgemeinde nicht dieser selbst überlassen werden können. Drittens kann der Geistliche selbst der Unterstützung gegenüber seiner Gemeinde durch eine höhere Autorität, z. B. in Sachen der Kirchenzucht und Excommunication, bedürfen. Viertens kann es gemeinsame Angelegenheiten geben, die gemeinsam in die Hände genommen werden müssen (vgl. hier gleich Apostelg. 15). Endlich kann eine Gemeinde der andern ökonomisch zu Hilfe zu kommen veranlaßt seyn, wofür abermals ein gemeinsames Organ am Platz ist.¹⁾

Nun ist ferner unbestreitbar, daß in der Urkirche thatsächlich die Apostel, obwohl zunächst selbst mit dem Kirchenamte, sei's zur Kirchengründung, sei's zur Erbauung der Einzelgemeinden, betraut, doch zugleich eine gewisse Oberleitung der Kirche vertraten und einen Einheitspunkt für dieselbe bildeten, und zwar eben in allen jenen fünf Rücksichten: nämlich a) was die Bestellung der Kirchenämter betrifft, s. Apostelg. 1, 6. 14, 23 *cc.*; b) was die Aufsicht betrifft, 1 Kor. 5.; c) was die Unterstützung des Pastoralamtes betrifft, so ermahnen die Apostel überall die Gemeinden, ihre geistliche Vorsteher zu ehren und ihnen zu folgen; d) was gemeinsame Angelegenheiten betraf, siehe Apostelg. 15 und in vielen andern Fällen, wo Paulus von seinen Missionsreisen zunächst nach Jerusalem oder Antiochien reiste, um mit den Brüdern zuvörderst gemeinsame Rücksprache über sein bisherig und künftig Werk und Amt zu nehmen, e) was die Unterstützung armer Gemein-

1) Vgl. dießfalls namentlich den Gustav-Adolphs-Verein oder sonstige Collecten zu einem Kirchenbau *cc.*

den durch andere vermöglichere betrifft — s. namentlich die der palästinenfischen durch die macedonischen und achaischen. Nicht in allen diesen Beziehungen, nämlich in Bezug auf 3—5 nicht, wohl aber in Bezug auf 1 und 2 finden wir sodann die apostolischen Gehilfen, einen Timotheus und Titus, als Specialvertreter der Apostel, und möchten sie, wie die Apostel mit den Generalsuperintendenten und Bischöfen, mit Specialsuperintendenten zu vergleichen seyn. Nun erhebt sich aber sofort die Frage: woher dermaßen die Bestellung jener übergeordneten Kirchenämter, welche die ganze Gemeinde leiten? In dieser Hinsicht gibt es nun eben zwei Hauptsysteme. Das Eine, das Presbyterialsystem, läßt jene übergeordneten Ämter in der Form von Bezirks- (Kreis-), Provinzial- und General-Synoden und deren Ausschüssen und Präsiden aus den Einzel-Gemeinden selbst hervorgehen. Dieß wesentlich die reformirte und namentlich reformirt-schottische Anschauung, wobei man auch möglicherweise des Staats ganz entbehren kann, ¹⁾ sofern man nicht bei demselben noch einige Unterstützung und Recht zu suchen hat. Das andere Hauptsystem, so die englische Episcopalkirche, beruft sich mit der römischen auf eine angebliche Succession von den Aposteln, als den ersten Bischöfen, her, muß aber, sofern der Herr selbst doch keine Erzbischöfe ernannte, dergleichen die englische Kirche zwei hat, diese entweder aus der Wahl der Bischöfe hervorgehen, oder und gleichzeitig durch die Krone ernennen lassen: das englische Episcopalsystem und das monarchische System Englands wären daher immer verflochten, und speciell namentlich das hochkirchliche und absolutistisch-monarchische System. Die andere Consequenz zieht bekanntlich die römische Kirche, sofern sie einen Oberbischof der gesammten Kirche anerkennt, von dem alle andern Bischöfe ihre Gewalt haben, und jenen Oberbischof als den Erben des Primats ansieht, das Christus dem Petrus übertragen haben soll, wie sich denn in der

1) Dieß der Grundsatz des schottischen selfgovernments.

That diese Succession der römischen Bischöfe auf dem Stuhl Petri noch eher nachweisen ließe, als daß ebenso alle andern Bischöfe apostolische Succession von den übrigen Aposteln her haben, und insofern das Curialsystem consequenter ist, als das reine Episcopalsystem. Es gibt übrigens noch eine dritte Form des Episcopalsystems, die in Deutschland aufgekommen ist — innerhalb der evangelisch-lutherischen Kirche, wonach der Landesherr kraft seines Rechts, über die erste Tafel des Gesetzes zu wachen, als geborner Schirmvogt der Kirche, auch deren Oberbischof ist. Da er nun, als dieses einzelne, wiewohl oberste Mitglied der Kirche (und auch je nach seiner individuellen Begabung und Persönlichkeit überhaupt, ferner bei verschiedener Religion) das Geistliche nicht anzuordnen vermag, so ernennt er — während er die Anordnung des Aeußerlichen, das *jus circa sacra*, sich vorbehält, — für den ersteren Zweck, für das *jus in sacra*, entweder Consistorien,¹⁾ oder Bischöfe, oder beides zugleich neben einander.²⁾ Die Aufstellung von beiderlei Oberleitungen motivirt sich entweder dadurch, daß der Fürst auch das *jus circa sacra* nicht allein auszuüben vermag, und eine Behörde, eben das Consistorium, schaffen muß, welche mit dem *jus in sacra* auch zugleich sein *jus circa sacra* in die Hand nimmt, während die Bischöfe mit den eigenthümlich kirchlichen Functionen beauftragt sind, oder daß die Bischöfe bloß die Oberaufsicht führen, während die eigentliche Oberleitung den Consistorien vorbehalten ist. Ganz verschieden hievon ist die Stellung, die der Fürst von Staats wegen gegenüber der Kirche einzunehmen und wo-

1) von ihnen wohl zu unterscheiden die örtlichen „Consistorien,“ die zum Presbyterialsystem gehören und die in der *formula reformationis* 1545 (von Luther, Melancthon etc. unterschrieben) noch gemeint, während sie 1580 schon als Vicarien der Fürsten dastehen.

2) Vgl. in Württemberg neben dem Ober-Consistorium die Prälaten, deren Rechtstitel der Sache nach übrigens eigentlich einen andern Ursprung hat (vgl. Hauber, *Recht und Brauch der württemb. Kirche.*)

bei er zuzusehen hat, *ne quid detrimenti res publica capiat* — von den kirchlichen Erscheinungen und Bewegungen, ein Recht, das die Fürsten z. B. auch der katholischen Kirche gegenüber nicht aus den Händen geben, wenn sie gleich jetzt nicht mehr deren Bischöfe ernennen und überhaupt ihr eine autonome Stellung gestatten. Neuerdings sind für die Zwecke jener Obergewalt des Staats eigene Ministerien des Cultus aufgestellt, die übrigens sammt dem Fürsten oft genug auch das *jus circa sacra* und sogar in *sacra*, welche sich überhaupt schwer trennen lassen, in die Hand nehmen.

Nach einem dritten System (dem Territorialsystem) besorgt der Landesherr als solcher, als Inhaber dieses bestimmten Territoriums kraft des sogenannten *jus reformandi* (das die Fürsten seit der Reformation übten) auch alle kirchlichen Sachen, wovon freilich in praxi das Episcopalsystem, das den Fürsten auch als solchen *summus episcopus* seyn läßt, sich kaum unterscheidet.¹⁾

S. 10. Fortsetzung und Schluß.

Was nun das Episcopalsystem betrifft, so müssen wir es, sofern es auf apostolischer Succession beruhen soll, sowohl als Papalsystem wie im Allgemeinen — absolut bestreiten. Die Geschichte weiß nichts von jener succes-

1) Der Unterschied möchte hier blos seyn, daß der Fürst im Einen Fall seine Gewalt über die Kirche *jure humano*, im andern *divino* hat. Nur zwischen demjenigen Episcopalsystem, das des Königs bischöfliche Gewalt aus einer *devolutio* (Uebertragung) herleitet, demnach die Kirche eigentlich als Inhaberin des Episcopats (woher sie selbst dieß hat, muß man freilich gleich fragen) ansieht, und dem Territorialsystem findet ein weiterer Unterschied Statt. Auf eigenthümliche Weise ist das Territorialsystem modificirt durch Nothe, wonach der Staat die Bestimmung hat, Reich Gottes zu seyn, demnach der Fürst als solcher auch in die Sachen der Kirche einzugreifen das Recht hat: Staat und Kirche würden hier von Hause aus als identisch, nicht blos jedes einem gemeinsamen Ziele nach seiner Weise zusteuern gedacht.

sio; ¹⁾ die Anordnung Christi und der Apostel selbst kennt nur eine successio des apostolischen Amtes, und zwar als Amtes zur Kirchengründung und Kirchenerbauung, nicht aber zur Kirchenleitung, zum Kirchenregiment. Für dieses hat Christus und haben die Apostel nichts bestimmt. Wenn wir nun sofort den Schluß ziehen möchten, daß alle Institute der Kirchenleitung, des Kirchenregiments demnach menschlich seien, und nur so Gehorsam beanspruchen können, wie jede menschliche Ordnung und mit der Apostelg. 5, 29. gewährten Ausnahme, so läßt dieß zwar das evangelisch-lutherische Episcopalsystem, wie es den Landesherrn als solchen zum obersten Bischof bestellt, nicht gelten: es sieht den Landesherrn jure divino vermöge seiner Verpflichtung zur Obhut über die beiden Tafeln des Gesetzes als obersten Bischof an, geht hierin aber offenbar zu weit, und wird sich selbst wieder ungetreu, ²⁾ wenn es doch diesen obersten Bischof durch Consistorien oder ernannte Bischöfe seine Gewalt ausüben läßt. ³⁾ Gegenüber der Rothe'schen Vermischung von Staat und Kirche oder vielmehr Monopolisirung des Staats in der Bestimmung zum Reich Gottes haben schon unsere Reformatoren mit Recht sich dessen berühmt, wie sie Kirchengewalt und Staatsgewalt auseinander halten. Richtig ist, daß die Kirche zuletzt, wenn sie nur noch mündige, lebendige Glieder zählt, nicht mehr als Kirche, sondern als Reich Gottes existiren wird. Aber den jetzigen Kirchenzustand geht das nichts an, sondern eben das ist das Eigenthümliche der jetzigen Kirchenepoche, daß Kirche und Staat in einem polarischen Verhältnisse zu einander stehen, und der letzten künftigen, daß sie dann identisch sind. Daß die

1) Vgl. die oben auseinander gesetzte Anschauung der Reformatoren vom bischöflichen Amte.

2) Das ganze System ist illusorisch.

3) Kirchenrechtlich folgert man die Gültigkeit dieses Besitzes aus der suspensio der jurisdictio der Bischöfe im Augsb. Religionsfrieden. Wenn je dieß richtig, so ist damit die Sache noch nicht dogmatisch gültig.

Regenten Verpflichtungen für die Kirche, auch Rechte an diese haben, daß sie Pfleger und Säugammen der Kirche seyn sollen, ¹⁾ und hinwiederum erwarten dürfen, die Kirche fördere die Zwecke des Staats, ist unbezweifelbar, aber etwas anderes als das bischöfliche Recht des Fürsten. Daß ferner die Kirche dem Staat gewisse Gewalt übertragen kann, ist ebenso natürlich (obwohl Rudelbach es bestreitet); keineswegs würden damit (was Pfaff, der Urheber des Collegialsystems, behauptet) die Rechte unwiderstlich übertragen. Aber in beiden Fällen läßt sich die Unterscheidung zwischen *jus in* und *circa sacra* schwer haben, ²⁾ und bleibt der Willkür überlassen, wenn keine selbstständig kirchliche Controle da ist.

Wenn nun demnach als Resultat nur das Collegialsystem übrig scheint (von Pfaff aufgestellt, von Schleiermacher befürwortet), wonach die Kirche ihre Angelegenheiten ganz selbstständig (autonomisch) verwaltet, und der Staat bloß das Oberhoheitsrecht hat, und wenn sofort die Kirchenleitung kaum noch episcopal, sondern nur presbyterial, synodal sich gestalten zu können scheint; so leiten uns doch die apostolischen Vorgänge auf eine mittlere Ansicht; die Apostel handelten nämlich auch in ihrer Eigenschaft als Ordner der Kirche theils allein, wenn sie nämlich *jure divino*, κατ' ἐπιταγὴν Gottes (vgl. 1 Kor. 7, 10. 17.), auftreten, theils in Gemeinschaft mit der Gemeinde, sowohl im gleichen Fall (denn siehe Apostelg. 1, 20.), als ohne das (vgl. 2 Kor. 6, 1. 1 Petr. 5, 1.). Hieraus folgt zunächst, daß das Episcopal- oder Consistorial-System mit dem Presbyterialsystem, wobei die Gemeinden an dem Kirchenregiment mit Theil haben, zu verbinden ist, wie es auch neuerdings mehr und mehr in Uebung kommt. Nun ist der Faktor der Gemeinde a priori da, braucht nicht erst bestellt zu werden. Woher aber der andere?

1) *jus advocatiae* genannt.

2) Man hat diese Unterscheidung schon eine papierne Wand genannt.

Historisch ist er freilich auch a priori da. Aber auch rechtlich werden wir allerdings zunächst wieder auf die Verpflichtung der Fürsten zur Handhabung — nicht blos der zweiten, sondern auch der ersten Tafel des Gesetzes zurückgeführt. Nur folgt hieraus nicht ihr „Episcopat,“ sondern eben nur die Verpflichtung, für eine entsprechende Oberleitung der Kirche mitzusorgen und dieselbe in erster Linie (als die dem Rang nach ersten Glieder der Kirche) in die Hand zu nehmen, wobei die Vermittlung durch Consistorien sich von selbst ergibt. Gegenüber von der Freiheit, die dabei dem Landesfürsten in der Wahl und Bestellung des Kirchenregiments eingeräumt wird, da ja, wie gesagt, auch der Unterschied zwischen *jus in* und *circa sacra* ein sehr schwieriger ist, wäre eben der Gemeinde-*Antheil*, die *Controle*, durch Kreis-, Provinzial- und General-Synoden auszuüben, sowie andererseits jene und ihre Consistorien das *Stabile* gegenüber dem *Synodalen* als dem *Veränderlichen* vertreten. Immer können auch diese durch Majoritätswahlen, die der Zeitgeist beherrscht, eine den Zwecken der Kirche zuwiderlaufende Stellung einnehmen,¹⁾ so gut, als das fürstliche Regiment oder mit dem Fürsten das durch ihn bestellte Kirchenregiment. Sonach bleibt die Gesamtverfassung der Kirche ein *Adiaphoron*, etwas *Neutrales*, daher es auch merkwürdig ist, daß Christus und die Apostel nichts darüber bestimmt oder auch nur vorgesorgt haben. Dagegen bleibt das von Christo gestiftete und von den Aposteln sofort überkommene Pastoralamt (ingleichem neben diesem das Missionsamt), etwas zum Wesen der Kirche Gehöriges,²⁾ und, so lang

1) Das hat sich auf eklatante Weise bei der neuesten unter die Gemeinden gebrachte Kirchenzucht- und Beichtfrage bewiesen.

2) Ebenso Julius Müller: „das geistliche Amt hat gewiß eine höhere Nothwendigkeit als das Kirchenregiment (vgl. die *Independents*): jedenfalls ist das Kirchenregiment nur wesentlich als Förderung des Kirchendienstes.“ Jedenfalls! — fügen wir in letzterer Beziehung im Gegensatz gegen alles Gesuch hierarchischer Rangstufen bei. Es ist eine große Täuschung, wenn man meint,

Wort und Sakramente ungebunden sind (und die Pforten der Hölle sollen die Kirche Christi nicht übermähtigen, Matth. 16, 18.), werden — was die Hauptsache ist — immer Kinder Gottes gezeugt, es wird der Welt das Heil gebracht, und die Ehre des dreieinigen Gottes verherrlicht werden auf Erden.

die evangelische Kirche habe die rechte Lehre, die katholische die rechte Verfassung. Bewahren wir indeß, was wir haben, und sorgen wir vor Allem für einen bessern kirchlichen Geist.



Christliche Glaubenslehre.

Ein Zeugniß für und wider.

1 Tim. 2, 4.

Zweiter Theil. Dritte Abtheilung.

Herausgegeben von dem Calwer Verlags-Verein.



Calw, in der Vereinsbuchhandlung.
Stuttgart, in Commission bei J. F. Steinkopf.
1858.

Christliche Glaubenslehre.

Zweiter Theil.

Die eigentliche

D o g m a t i k.

Zweite Hälfte: Schluß.

Von den letzten Dingen.

— — — — —
Herausgegeben von dem Calwer Verlags-Verein.

Preise:

Bei unmittelbarer Bestellung in Calw und gegen Vorausbezahlung einzeln
27 fr. In Partien zu 25 Ex. 24 fr.
Im Buchhandel einzeln 36 fr. oder 12 sgr.



Calw, in der Vereinsbuchhandlung.

Stuttgart, in Commission bei J. F. Steinkopf.

1858.

V o r w o r t.

Die Eschatologie, die wir aufstellen, hat vier Theile. Der erste ist nur ein formeller, vorbereitender, der den Hoffnungen der Zukunft eine allgemeine Unterlage gibt und namentlich zunächst Grund legt für den zweiten Theil. Dieser begründet die Hoffnung des Lebens für den Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung. Der dritte entwickelt die Aussichten, welche uns Propheten und Apokalypse für eine diesseitige Herstellung des Reiches Gottes unter außerordentlicher Mitwirkung des Herrn eröffnen. Auch für diesen dritten Theil ist, wie sich zeigen wird, die Voranstellung des ersten formellen Theils nicht ganz überflüssig. Der vierte Theil, der das Reich Gottes in seiner Vollendung betrachtet, schließt das Ganze ab. — Käme es auf gewisse noch andauernde Strömungen der Theologie an, so müßten wir den dritten Theil ganz, und auch den zweiten Theil, so fern er uns ein ewiges Leben auch schon im Zwischenzustand zuspricht, streichen, und müßten uns materiell nur mit dem letzten Theil begnügen. Die Lutherische Richtung will in

einzelnen Vertretern *) aus dem Zwischenzustand einen Zustand des Schlags machen und uns mit unsern Hoffnungen des ewigen Lebens ganz auf die Zeit der allgemeinen Todtenauferweckung verweisen. Damit fiel also unser zweiter, beziehungsweise auch schon unser erster Theil. Gegen Erwartungen, wie wir sie im dritten Theil ausgesprochen haben, tritt die Hengstenberg'sche Theologie besonders stark auf, und Viele außer ihr weisen diesen dritten Theil unserer Eschatologie ganz ab. Man würde der Hengstenberg'schen Theologie Unrecht thun, wenn man ihr die Ansicht unterlegen wollte, sie sei mit Letzterem einverstanden. In ihren neuesten Artikeln über unsere Frage (Ev. Kirchenzeitung, Juli 1857, S. 675.) findet vielmehr auch sie in prophetischen Stellen den Gedanken einer zukünftigen Weltherrschaft des Volkes Gottes, und (S. 678.) den Gedanken, daß in derselben Zeit alles Feindliche und Verderbliche in der unvernünftigen Natur aufhöre. Was sie bestreitet, ist bloß eine bevorzugte Stellung des Volkes Israel und des Landes Canaan in der erwähnten welthistorischen Periode und eine Wiederherstellung alttestamentlicher Formen des Reiches Gottes. In dieser Frage geht aber die Hengstenberg'sche Theologie, so sehr sie es vermeint, doch keineswegs gründlich zu Werke, namentlich was die Prophetie

*) zwar keineswegs in allen, doch siehe z. B. den Aufsatz eines bayerischen Pfarrers in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, 1. Band, II. Heft.

betrifft; und wir hoffen, wenn sie alle einschlagenden Stellen, die sich in unserer eschatologischen Registratur angeführt finden, sowohl einzeln als nach ihrem organischen Zusammenhang, eingehender betrachten würde, könnte sie ihren Canon, daß Zion und Jerusalem überall nur die christliche Kirche bedeute, nicht mehr festhalten, und es würden ihr auch die scheinbar günstigen Stellen des Neuen Testaments, selbst die stärkste, Joh. 4, 21. 23. 24., in einem andern Lichte erscheinen. Von einer andern Seite her (Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. 1. Heft 2. S. 331) ist der Theologie, — ohne Zweifel auch mit besonderer Rücksicht auf den Gegenstand, der im dritten Theil unserer Eschatologie zur Sprache kommt, — der Rath gegeben worden, in der Eschatologie nicht zu dogmatilisiren, namentlich mit Berufung darauf, daß erst die Erfüllung die Auslegung der Prophetie gebe. Der Grund, der für Letzteres angeführt wird, daß auch die Schriftgelehrten zur Zeit Jesu sich haben im A. T. nicht zurecht finden können, ist freilich nicht stichhaltig, weder was die angeführte Thatsache, noch was den daraus gezogenen Schluß betrifft. Da von der gleichen Seite doch einer besonnenen Forschung auch in diesem Gebiet ihr Recht zugestanden wird, so wäre nur die Frage, wie weit unsere Eschatologie diesem Canon entspricht. Im Allgemeinen finden wir aber mit Obigem die Gränze eschatologischer Forschung doch zu enge gezogen, auch unter Einschluß jenes angehängten Zugeständnisses — zumal wenn die genannte Forschung nur der Wissenschaft *κατ' ἐξοχήν* vorbehalten seyn sollte.

Jedenfalls wissen wir zum Voraus, daß unsere Eschatologie auch mit ihrem dritten Theile Vielen, zumal Solchen, welche die Zeichen der Zeit zu würdigen wissen, willkommen seyn wird; es wird aber der größte Segen unserer Eschatologie seyn, wenn Viele dadurch bestärkt werden im Wachen und Beten, gestärkt auch zum Beharren bis an's Ende — selbst in der großen Trübsalszeit, die den Gläubigen noch bevorsteht.

Neujahr 1858.

Pfarrer Weitbrecht.

Das Sachregister über alle Theile unserer Glaubenslehre, das diesem letzten Bändchen angeschlossen ist, wird den Gebrauch unsres Buchs sehr erleichtern und seine Nützlichkeit nicht wenig erhöhen, weswegen wir dem Verfertiger desselben, dem verdienten Herausgeber des deutschen Bengelschen Gnomon, unsern innigsten Dank sagen.

D. D.

Nachträgliche Berichtigungen zum vorigen Bändchen:

§. XIV. lies: Dritter Abschnitt, Erhöhungszustand, und L. 4 v. u.: Fünfter Artikel; §. 142, L. 3 v. u. lies: Röm. 8, 3. §. 388, L. 2 v. o. lies: katholische Briefe, und 532 unten verwechsle die Nummern der Anmerkungen. Andere leichtere Versehen möge der geneigte Leser selbst berichtigen!

Nachtrag zu III. 214.

Füge zu 2 Kor. 5, 19. bei: der Wortlaut der Stelle heißt: Gott war in Christo, — die Welt mit sich versöhnend, indem Er ihnen die Sünde nicht zurechnete.

Berichtigung zu IV. 112.

Mitte lies: da er vielmehr zc., dem gemeinsamen Ort zc.

Inhalts - Uebersicht.

Dritte Abtheilung der christlichen Dogmatik.

Von den letzten Dingen.

Sechster Artikel. Von den letzten Dingen.

	Seite
§. 1 a. Der Gegenstand überhaupt	3—5
§. 1 b. Erkennbarkeit des Gegenstands	5—9
§. 1 c. Gliederung des Gegenstands	10—13

Erstes Kapitel. Die Unsterblichkeit überhaupt.

§. 1 d. Die negativen Ansichten	13—16
§. 2. Die Beweise für die Unsterblichkeit im Allgemeinen	16—19
§. 3. Der kosmologische Beweis für die Unsterblichkeit	19—22
§. 4. Der teleologische Beweis	22—26
§. 5. Der ontologische Beweis	26—28
§. 6. Der biblische Beweis	28—34
§. 7. Fortsetzung	34—38

Zweites Kapitel. Der Tod und der Mittelzustand.

§. 1. Der Tod	38—41
§. 2. Die verschiedenen Ansichten über das Fortleben der Seele nach dem Tode innerhalb der gläubigen Unsterblichkeitslehre	41—43

	Seite
§. 3. Beurtheilung der Lehre vom Seelenschlase . .	43—46
§. 4. Fortsetzung	46—50
§. 5. Die Entkleidung und Bekleidung. Allgemeines	50—53
§. 6. Fortsetzung	53—56
§. 7. Exegetische Erörterung	56—60
§. 8. Schluß dieser Frage	60—63
§. 9. Der Hades und die Seligkeit nach dem Tode.	
Die verschiedenen Ansichten	63—68
§. 10. Fortsetzung	68—71
§. 11. Beurtheilung vorstehender Ansichten . . .	71—76
§. 12. Fortsetzung	76—80
§. 13. Fortsetzung	80—82
§. 14. Beurtheilung der Heggewerttheorie insbesondere	82—86
§. 15. Fortsetzung	86—89
§. 16. Fortsetzung	90—92
§. 17. Fortsetzung	92—95
§. 18. Schluß der Hadesfrage	96—99
§. 19. Fortsetzung	99—104
§. 20. Die Zustände der Seligen	104—107
§. 21. Fortsetzung	107—110
§. 22. Die Zustände der Unseligen	110—113
§. 23. Die Räumlichkeiten des Himmels und der Hölle	113—118
§. 24. Fortsetzung	118—119
§. 25. Die Fürbitten für die Verstorbenen und die	
Todtenfeste	120—122

Drittes Kapitel. Das tausendjährige Reich.

§. 1. Der Standpunkt hiefür unter den verschiedenen	
Ansichten	122—126

Erste Abtheilung: Die Vorbereitungen des tausendjährigen Reichs.

§. 2. Die positiven. a. Verkündigung des Evange-	
liums unter allen Völkern	126—129
§. 3. b. Vorläufige Wiedereinrichtung Israels im ge-	
lobten Lande	129—133

	Seite
§. 4. Fortsetzung	133—136
§. 5. Fortsetzung und c. Erneuerung der Christenheit	136—139
§. 6. Die negativen Vorbereitungen auf das tausend- jährige Reich: Der große Abfall	139—141
§. 7. Fortsetzung. Das Thier	141—144
§. 8. Fortsetzung	144—148
§. 9. Fortsetzung. Der persönliche Antichrist	148—151
§. 10. Fortsetzung. Die zehn Könige	151—154
§. 11. Fortsetzung. Der falsche Prophet	154—157
§. 12. Die große Babelon	157—160
§. 13. Die beiden Zeugen	160—165
§. 14. Die Rechnung	165—171
§. 15. Fortsetzung	171—174
§. 16. Schluß	174—176

Zweite Abtheilung: Das tausendjährige Reich selbst.

§. 17. Die Christokratie überhaupt	177—179
§. 18. Die Parusie Christi als allgemeiner Glaubens- artikel, aber in zwei Nuancen	180—182
§. 19. Nähere Bestimmung der Parusie Christi. Ihre Zeit	182—185
§. 20. Fortsetzung	185—188
§. 21. Ihre Art und Weise	188—191
§. 22. Fortsetzung	192—195
§. 23. Das Wohnen des HErrn zu Zion	195—197
§. 24. Das himmlische Gefolge des HErrn in Sei- nem Reiche auf Erden	197—201
§. 25. Fortsetzung	201—203
§. 26. Die Christokratie unter Israel. Israels Be- kehrung und nationale Wiederherstellung	203—207
§. 27. Fortsetzung. Israels Stellung in der Christo- kratie	207—209
§. 28. Fortsetzung	209—214
§. 29. Fortsetzung	214—216
§. 30. Die Christokratie unter den andern Völkern	216—218
§. 31. Das gesammte heilige Völkerleben und die ver- klärte Erde	219—222

	Seite
§. 32 a. Schluß	223—225
§. 32 b. Letzter Schluß	225—226

Viertes Kapitel. Die letzte Vollendung des Reiches Gottes.

§. 1. Uebergang vom Bisherigen	226—230
§. 2. Die neue, ewige Periode des Reiches Gottes. Christi Parusie dazu	230—232
§. 3. Die allgemeine Auferweckung und die Verwand- lung der Lebenden	232—237
§. 4. Der neue Himmel und die neue Erde und das ewige Leben	237—242
§. 5. Das Gericht und die Hölle	242—244
§. 6. Die Wiederbringung aller Dinge	244—246
§. 7. Fortsetzung	246—248
§. 8. Fortsetzung	248—250
§. 9. Fortsetzung	250—253
§. 10. Schluß	253—254

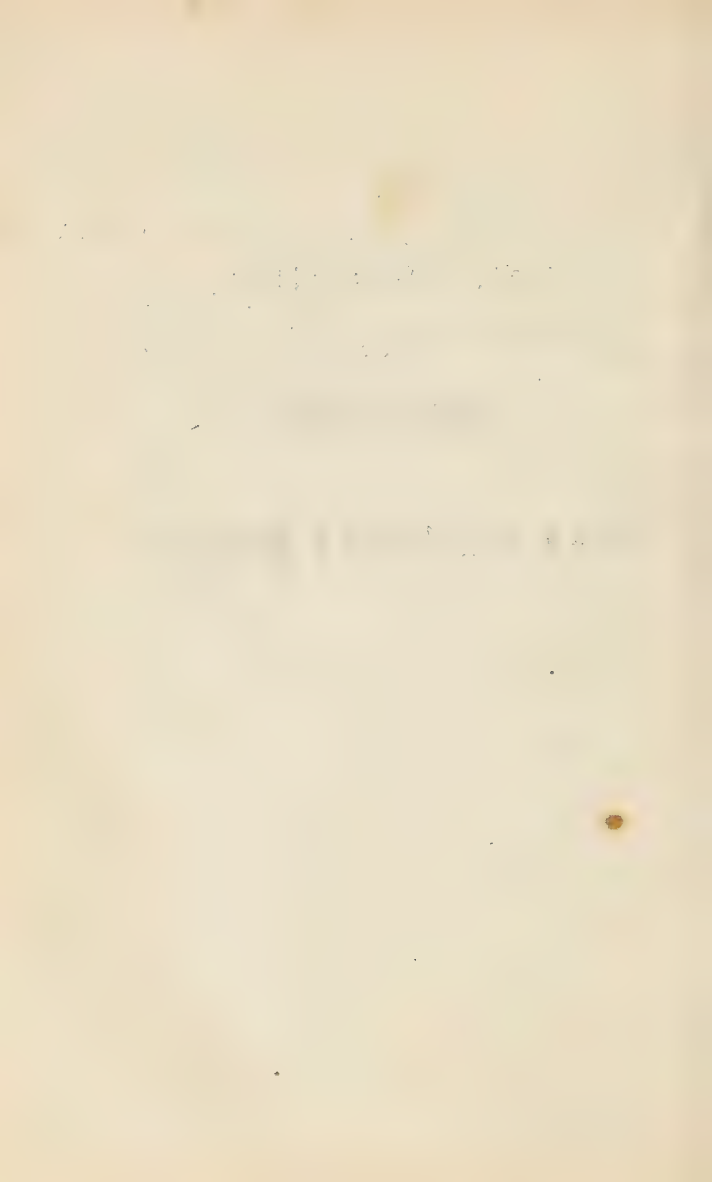


Dritte Abtheilung

der

christlichen Dogmatik.

Von den letzten Dingen.



Sechster Artikel.

Von den letzten Dingen

(oder von der Vollendung des Heils und Reiches Gottes —
Eschatologie).

§. 1a. Der Gegenstand überhaupt.

Das Sterben, das der Erfahrung nach an Alle kommt, legt Jedem die Frage nahe: was dann? Wird der Geist des Menschen aufwärts fahren und zu Gott kommen (Pred. 3, 21. 12, 7.), während der Leib im Grabe liegt und der Staub wieder zur Erde kommt? Und wird dieß Jedem zu Theil werden? Gibt es ein seliges Loos jenseits, ein seligeres als hienieden, und wird es Jedem zu Theil werden, oder, wenn nicht, wem? Läßt sich bei ewiger Fortexistenz drüben denken, daß wir dort auch in alle Ewigkeit werden befriedigt seyn? Gibt es nicht nach dem Tode auch ein Gericht? (Ebr. 9, 27.) Läßt sich der Akt des Todes, der uns Allen zunächst ein Schreckenskönig ist, nicht auch in milderem Lichte anschauen, und findet die Entblößung, mit welcher der Tod und der jenseitige Zustand uns bange macht, nicht auch ein tröstliches Gegengewicht? Und wer darf dieß hoffen? Je mehr die Waagschale unserer Hoffnung gerade in letzterer Beziehung sinkt, doch selbst wenn sie hoch steigt, entsteht die Frage: was wird aus dem Leib im Grabe? Werden wir die Einbuße, die uns mit der Ablegung des Leibs widerfährt, wieder erstattet bekommen (vgl. Hiob 19, 25 bis 27.), und werden uns die Unsrigen in der unserem Andenken so werthvollen irdisch-leiblichen Gestalt wieder zurückgegeben werden? Lauter Fragen für uns vom höch-

sten Interesse, die, laut dem alten Sinnvers: „mors tua, judicium postremum, gloria coeli et dolor inferni sunt meditanda tibi,“ zu deutsch: „deinen Tod, das letzte Gericht, des Himmels Herrlichkeit, die Pein der Hölle hast du zu erwägen“ — unserer ernstesten Betrachtung werth sind, und die wir bei den nicht nur mangelhaften, sondern selbst widrigen irdischen Zuständen müssen wünschen bejahen zu können, — es sei denn, wir gehören zu denen, die da sprechen: laffet uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt, — deren Bejahung aber freilich auch subjectiv bedingt seyn kann. Indes nicht blos von dem Interesse des Mikrokosmus aus, der Welt im Kleinen, die jeder Mensch bildet, gibt es solche Fragen, sondern auch vom Interesse des Makrokosmus aus, der Welt im Großen, oder des Reichs Gottes. Hat der Herr hier auf Erden ein Reich angerichtet, so fragt es sich nicht blos überhaupt, ob es bleiben soll (vgl. Ps. 93, 1.), sondern, da wir zum Mindesten wissen, unter welchem Druck, unter welchen Beschränkungen und Anfeindungen es hienieden besteht, so müssen wir wünschen, daß es zum endlichen Siege gelange. Wird dieß der Fall seyn? Da ferner auch eine höhere Entwicklung desselben sich denken läßt, haben wir eine solche zu erwarten? Und wie wird sich jener Sieg und diese höhere Entwicklung, letztere zugleich mit der kosmographischen Unterlage und einschließ- lich der Menschheitsentwicklung, gestalten? Lauter Fragen, die auch vom Standpunkt des Makrokosmus aus sich ergeben, und wenigstens für den wichtig genug sind, der sich z. B. nur aus der Gliederung des Vaterunsers sagen läßt, daß unserem eigenen Seligkeitsinteresse das Interesse der göttlichen Herrlichkeit noch vorangeht, und vollends für den, dessen Herz und dessen Liebe ganz auf die Verherrlichung des großen Gottes- und Jesus-Namens zielen, und zwar eben, weil er weiß, welch' eine Befriedigung durch Ihn seine eigensten und höchsten persönlichen Interessen theils gefunden haben, theils finden werden. Die Eschatologie hat nun über diese Fragen

alle Auskunft zu geben. Dem Herrn sei Preis, daß wir darüber aus Vernunft und Schrift eine befriedigendere Auskunft bekommen, als der Un- und Kleinglaube nimmer meint oder gar wünscht. Das Lektäre, daß Manche über unsere Fragen, und namentlich über die Reichsfragen, gar nicht unterrichtet seyn, vielmehr hier mit Fleiß im Nebel und in der Unbestimmtheit bleiben wollen, führt uns vormerklich auf die Erkennbarkeit unseres Gegenstandes.

§. 1b. Erkennbarkeit des Gegenstandes.

Während der Atheist und Materialist, Communist und Socialist ihn vom Standpunkt ihrer Dießseitigkeitslehre ganz negiren (wozu leider auch die neueste Philosophie und philosophische Theologie ihren erflücklichen Beitrag gegeben hat), während der Rationalist ihn zu ein paar winzigen Ideen von Unsterblichkeit und Wiedersehen verdünnt, ist auch manchen Gläubigen der Gegenstand nicht werthvoll genug. Entweder hat dieß auch in einer Art christlicher Dießseitigkeitslehre seinen Grund, wobei man den Sag: der Gläubige hat das ewige Leben — überspannt, oder wiederum in einer Art von rationalistischer Ab schwächung des göttlichen Worts und namentlich der Propheten, wodurch zumal die Reichsfragen ganz kurz und nur in abstracto erledigt werden. Manche thun sich wohl auch etwas darauf zu gut, daß sie in diesem Artikel sich bescheiden, — halten es für christliche Demuth. Man meint, wenn man auch gegen das Daß der Eschatologie oder der Lehre von den letzten Dingen nichts einzuwenden hat, doch das Wie dahingestellt seyn lassen zu müssen, und begnügt sich daher mit unbestimmten Vorstellungen, etwa mit denen, welche die Ueberschrift unseres Artikels gibt: Vollendung des Heils und Reiches Gottes. Häufig findet sich dieser zurückhaltende Standpunkt in der Lehre von den letzten Dingen auch bei Solchen, welche die Lehre von der Versöhnung in Christo, Rechtfertigung aus dem Glauben, Buße, Wiedergeburt und Heiligung fleißig treiben.

Nur ängstlich und schüchtern sieht man in das Gebiet der letzten Dinge hinein, dasselbe kaum zu berühren wagend; wohl mag es seyn, daß dieser zurückhaltende Standpunkt auch in eine Opposition gegen die Eschatologen selbst übergeht. Findet sich dieß namentlich bei jüngeren Theologen, welchen zunächst — sei es aus welchem Grunde — nur jene Grunddogmen imponiren, aber auch sonst, namentlich bei entschieden confessionellen Theologen, — so zeigt dagegen schon der Gang der biblischen Theologie, sowie der evangelisch-kirchlichen Entwicklung, wie wenig man Recht hat, sich gegen das eschatologische Gebiet zu verschließen und mit dem Dogma von der Person Christi, von der Versöhnung, Rechtfertigung, Wiedergeburt und Kirche abzuschließen, das Uebrige wenigstens unbestimmt zu lassen. Für's Erste ist nicht nur der dritte Haupttheil des Alten und Neuen Testaments je ein prophetischer, ¹⁾ sondern auch in dem Lehrinhalt der Evangelien und der neutestamentlichen Briefe zeigt sich eine Fortbewegung von den andern Lehrstoffen zu dem eschatologischen. Schon die Lehre vom Reiche Gottes in den synoptischen Evangelien ist vielfach eschatologisch angethan: überdieß aber schließen die Lehrvorträge Jesu mit einem besondern Lehrstück über die letzten Dinge ab. ²⁾ Ebenso haben wir schon an andern Orten ³⁾ nachgewiesen, daß die paulinischen Briefe aus drei Lehrkreisen bestehen, welche je theils die Grundlehren von der Rechtfertigung und Versöhnung, theils das Kapitel von der Kirchenzucht und Kirchenverfassung, theils den Artikel von den letzten Dingen behandeln. Zu der letzten Klasse gehören namentlich

1) Wie wenig die kritischen Anfechtungen der prophetischen Bücher Alten und Neuen Testaments versangen, haben wir in unserer Apologetik gezeigt.

2) Denn, daß Matth. 24, Mark. 13, Luk. 21 bloß von der Zerstörung Jerusalems handeln, kann gründlich widerlegt werden. S. Calwer Bibelerfl.

3) Calwer Bibelerfl. 2. u. 3. Aufl.; Einl. in's N. T. II. Heilsverkündigung.

diejenigen an die Theffalonicher; und merkwürdiger Weise sind dieß der Zeit nach die ersten Briefe des Paulus und also die ersten neutestamentlichen Lehrschriften überhaupt.¹⁾ Aber auch der übrige Lehrinhalt des Neuen Testaments läuft immer in die eschatologische Spitze aus (vgl. Joh. 5. 6. Röm. 5. 8. 1 Kor. 15, 1 Petr. 1, 1 Joh. 2). Der ganze Standpunkt Christi und der Apostel ist ein eschatologischer, und zwar in sehr bestimmten Formen. Bemerkenswerth ist daran namentlich, daß die Parusie, Offenbarung Christi, der Rahmen ist, in welchem alle übrigen eschatologischen Vorstellungen befaßt sind (Tit. 2, 13. 1 Petr. 1, 13. 1 Kor. 1, 7. vgl. mit Luk. 13, 25. Matth. 25). — Wie nun schon der Gang der biblischen Theologie denen keineswegs günstig ist, welche ihren Gedankenkreis gegen die Eschatologie verschließen wollen, ebensowenig der Gang der kirchlichen und zumal der evangelisch-kirchlichen Entwicklung. Denn z. B. der Chiliasmus ist eine der ersten Erscheinungen der christlichen Lehrentwicklung, die im engsten Zusammenhang steht mit dem Märtyrertum der drei ersten Jahrhunderte und deren christlichem Leben überhaupt. Er fand seine Gegner hauptsächlich eben nur an der idealistischen Partei in der Kirche,²⁾ und kam nur um seiner Ausartung willen ab. Im Mittelalter hatten alle erregteren Parteien auch eine chiliastische Färbung. Die Reformation hatte zwar Grund, dem Chiliasmus entgegenzutreten, da sie ihn nur in seiner Ausartung kennen lernte: auch der Pietismus in seinem ersten (norddeutschen) Stadium³⁾ beschränkte sich auf das praktische Geltendmachen der Grunddogmen, trieb hauptsächlich nur die Lehre von der Wiedergeburt und Erneuerung; aber in seiner süddeutschen Fortentwicklung nahm er um so entschiedener auch das apokalyptische Element in sich auf. Dieser biblisch-kirchlichen Entwicklung ent-

1) Vgl. Galver Bibel: N. Test. Einleitung, S. XVII. Anm.

2) z. B. dem Origenes und den Origenisten.

3) Apologetik S. 140—149.

spricht auch die des einzelnen christlichen Subjects. Mag der junge Theolog oder der Anfänger im Glaubenslauf überhaupt vorläufig allen Grund haben, sich in der Lehre von der Buße, Wiedergeburt, Rechtfertigung, Erneuerung festzusetzen, — je mehr man in das höhere, sowohl natürliche als geistliche Alter tritt, desto mehr sucht man auch ¹⁾ im Jenseits einheimisch zu werden, und daß die Schrift dem nicht zuwiderläuft, sondern entgegenkommt, ergibt sich aus dem Bisherigen (Röm. 8, 23. 2 Kor. 5, 1 ff. Phil. 1, 21. 23. 1 Kor. 1, 7.). In andern Stellen stellt der Apostel dieß Heimischwerden in dem, was die Zukunft des Reiches Gottes bringt, wirklich als die Aufgabe des Christen hin (1 Petr. 1, 3. 13. Eph. 1, 18 ff.). Wünscht er doch den ephesinischen Christen hiezu besonders (wie die richtige Auffassung des Zusammenhangs zeigt) erleuchtete Augen des Verständnisses, und zwar keineswegs bloß, um das Allgemeine der Christen Hoffnung zu verstehen, sondern um zu erkennen, welches da sei die Hoffnung ihres Berufs, und welcher sei der Reichtum Seines herrlichen Erbes an Seinen Heiligen, und welche da sei die überschwängliche Größe Seiner Kraft an uns, die wir glauben, nach der Wirkung Seiner mächtigen Stärke, welche Er gewirkt hat in Christo, da Er ihn von den Todten auferwecket hat und gesetzt zu Seiner Rechten im Himmel über 2c. Wenn dieß die Aufgabe eines Christen ist, so darf und soll er doch gewiß nicht mit unbestimmten Vorstellungen von seiner und der Kirche künftigen Vollendung vorlieb nehmen, da wir hienach in der Erleuchtung des Geistes den ganzen Reichtum unseres herrlichen Erbes sollen erkennen, da wir von der Voraussetzung der herrlichsten Machtwirkungen aus, welche Gott schon bewiesen hat bei der Auferweckung Christi und bei der

1) Das Gegentheil folgt nicht aus 1 Joh. 2, 18.; die Kindlein (an Alter) hatten nur deswegen am nöthigsten, vor dem Antichrist gewarnt und daher auf diesen hingewiesen zu werden, weil sie der Verführung am meisten ausgesetzt waren.

Vollendung beweisen wird,¹⁾ sie uns sollen näher vorstellig machen, und da wir sogar angewiesen sind, Parallelen zu ziehen zwischen den einzelnen Stücken und Stufen der Verklärung Christi und der künftigen Vollendung der Einzelnen und des Ganzen (vgl. die Parallele Eph. 2 bei dem jetzigen Leben des Gläubigen mit Christo). So werden wir auch 1 Petr. 1 nicht nur aufgefordert, unsere Hoffnung ganz zu setzen auf die Gnade, die uns angeboten (wörtlich: zugesührt) wird bei der Offenbarung Jesu Christi (natürlich der künftigen, wie die Aufforderung: setzet eure Hoffnung darauf, und der Ausdruck Apocalypsis für Offenbarung anzeigt); sondern V. 3. sind wir auch angewiesen, das nähere Material unserer Christen Hoffnung für uns selbst — aus der Auferstehung Jesu Christi von den Todten zu schöpfen: denn wir werden als wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung durch Seine Auferstehung bezeichnet. Namentlich sind wir nun aufgefordert, zu diesem Zweck wohl zu achten auf das prophetische Wort, nicht nur in der Offenbarung Joh. 1, 3., sondern auch 2 Petr. 1, 19. — und zwar ist die Pointe dieser Stelle gerade die, daß wir schon vor der Erfüllung, so lange die Weissagung noch dunkler ist, wohl darauf achten sollen, damit wir, wann einmal die Erfüllung kommt, um so mehr mögen unserer Sache gewiß und fähig seyn, die Zeichen der Zeit und die Erfüllung zu beurtheilen, da ja auch (Matth. 24, 11. 24.) viele falsche Propheten und Messiasse aufstehen werden. Denn das kann freilich nicht bestritten werden, daß uns erst die Erfüllung volle Klarheit bringen wird, — nur gewiß denen nicht, die sich vorher um das prophetische Wort nichts bekümmert, wohl gar es verachtet oder verdreht haben.

1) wird: — es ist ja von der Christen Hoffnung die Rede.

§. 1c. Die Gliederung des Gegenstands.

Der Gegenstand der Eschatologie ist, mit Beziehung auf Gott ausgedrückt, die Vollendung Seines Reichs, mit Beziehung auf den Menschen ausgedrückt, die Vollendung Seines Heils. Beides greift in einander über: es gibt (Ausnahmen abgerechnet) keine Vollendung des Heils der Einzelnen ohne eine Vollendung des Reiches Gottes, und es gibt keine Vollendung des Reiches Gottes ohne Vollendung des Einzelnen. Doch bezeichnen diese beiderseitigen Ausdrücke nicht bloß zwei verschiedene Seiten einer und derselben Sache, sondern die Vollendung des Reiches Gottes und die des Einzelnen tritt auch je in zwei verschiedenen Perioden vorzugsweise hervor. Auferstehung (beziehungsweise Verwandlung) ist die Epoche, womit die Vollendung des Einzelnen, — Wiederkunft Christi, womit die Vollendung des Reiches Christi bezeichnet ist. Auch in den Epochen, wo Eins oder das Andere hauptsächlich hervortritt, ist zwar Keines ohne das Andere: der Haupttriumph des Reiches Gottes ist durch die erste Auferstehung begleitet; an die allgemeine Auferweckung aber schließt sich die letzte Aufhebung aller dem Reiche Gottes feindlichen Mächte an. Doch ist die Epoche des tausendjährigen Reichs vorzugsweise eine Darstellung des Reiches Gottes, — die mit der allgemeinen Auferstehung, dem neuen Himmel und der neuen Erde beginnende Epoche vorzugsweise eine Auswirkung des vollendeten Heils der Einzelnen. Der Geist Gottes hat es selbst der Mühe werth gefunden, mit der doppelten Darstellung des Christusworts, das wir in den drei ersten (synoptischen) Evangelien, und das wir im vierten (johanneischen) Evangelium haben, zugleich eine doppelte Darstellung der künftigen Vollendung zu verknüpfen. Denn der Grundbegriff jener ersten Evangelien ist das Reich Gottes, namentlich auch in seiner sichtbaren Gestalt; der Grundbegriff aber des vierten Evangeliums ist das ewige Leben des Einzelnen — in seinem Anfang hier, in seiner

Vollendung dort. — Haben wir daher mit dem Bisherigen schon zwei Glieder der Eschatologie gewonnen, so ergibt sich noch ein drittes durch den Verzug jener Vollendung sowohl des Einzelnen als des Reiches Gottes. Bis das Reich Gottes eintritt, sind die Meisten von hinnen gegangen; nur Wenigen ist es vergönnt, überlebend zu fern; die Auferstehung selbst unterliegt einem gleichen Verzug: die erste Auferstehung schon tritt erst ein, wann das Reich Gottes beginnt sich zu vollenden. So ergibt sich uns eine Zwischenperiode zwischen dem Tod und der Auferstehung sammt Vollendung des Reiches Gottes, — eine Zwischenperiode, die sich, je nachdem die Einzelnen zur ersten oder allgemeinen Auferstehung gelangen, zum diesseitigen oder jenseitigen Reich Gottes auferstehen, — verkürzt oder verlängert. Mit dieser Zwischenperiode ergibt sich sonach auch ein drittes Glied des Reiches Gottes. Da nun das Abscheiden Jedem das Nächste ist, so werden wir dieß Glied, das sich uns zuletzt ergeben hat, vielmehr als erstes zu stellen haben; das zweite Glied ist dann die diesseitige Vollendung des Reiches mit der ersten Auferstehung; das dritte Glied ist die Vollendungszeit, welche auf die allgemeine Auferstehung und das jüngste Gericht folgt. Allen drei Gliedern aber lassen wir, um uns auch mit der Vernunft in diesem Artikel auseinanderzusetzen, eine allgemeine Darlegung der Unsterblichkeitsidee vorausgehen. Wir gestehen dabei, daß wir auch schon das erste Glied, soweit es sich um die abgeschiedenen Gläubigen handelt, beziehungsweise unter dem Gesichtspunkt der Vollendung auffassen, und zwar gleich vom Beginn jener Zwischenperiode an, und lassen uns darin durch die auch in der evangelischen Kirche neuerdings wieder aufgenommene Idee des Fegfeuers¹⁾ nicht beirren, obwohl wir selbst nach der andern Seite gewisse Zugeständnisse machen werden.

1) die auch ein Beweis ist von dem neuerdings durch die Welt gehenden katholischen Zug.

Die Eschatologie ist nach dem Bisherigen keineswegs bloß die Fortsetzung und Abschließung der Lehre von der Gnade und der Kirche, sondern eben so sehr Fortsetzung und Abschließung der Christologie. Die Christologie führt das Werk und den Lauf Christi bloß bis zu seiner Erhöhung, einschließlich des Sitzens zur Rechten Gottes, beziehungsweise bis zu seinem fortwährenden Kommen und Wirken im Geiste. Von Seiner Wiederkunft, womit sich Sein Werk und Lauf erst ganz abschließen (sei's daß wir sie einfach, sei's doppelt zu nehmen haben), handelt eigentlich erst die Eschatologie. Somit stellt sich in dieser nicht bloß unsere Vollendung, sondern auch die Christi, d. h. wenigstens Seines Wirkens, dar (die allgemeine Auferweckung und Aufhebung aller Feinde sind die letzten Seiner Werke: dann gibt Er das Reich dem Vater zurück, 1 Kor. 15, 28. vgl. Joh. 5, 20.). Die Eschatologie zeigt somit eben so wohl (objectiv) den Abschluß des Erlösungs-, als (subjectiv) den des Heils- und Heiligungswerks. Wir dürfen aber von der Eschatologie noch einen Schritt weiter zurückblicken. Die letzten Dinge schließen nicht bloß das Erlösungs-, sondern auch das Schöpfungswerk ab. Schon der Tod ist keineswegs bloß als Störung und Verlegung aufzufassen, wenigstens bei den Gläubigen: er tritt ja nur an die Stelle eines normalen Uebergangs aus einem niederen in ein höheres Daseyn, der jedenfalls hätte stattfinden sollen, obwohl die jetzige Art des Uebergangs auch die Gläubigen einen Mangel empfinden läßt. Die Auferweckung selbst aber ist in der That (worauf wir schon früher bei Gelegenheit hindeuteten, und was in neuerer Zeit auch Göschel eingesehen hat) nicht bloß der letzte Akt des Heils, sondern auch der letzte Akt der Schöpfung. „Es wird“ (sagt Göschel) „bei der Auferstehung nicht Alles seyn, wie es war nach dem ursprünglichen Maße der Schöpfung, sondern auch, wie es in weiterer Entwicklung werden sollte.“ Dergleichen ist zwar das tausendjährige Reich zunächst das

wiederhergestellte Paradies, aber der neue Himmel und die neue Erde noch mehr als dieß.

Erstes Kapitel.

Die Unsterblichkeit überhaupt.

§. 1d. Die negativen Ansichten.

Mit den materialistischen Ansichten vom Menschen, die wir in der Anthropologie kennen gelernt haben, fällt die Lehre von einer Unsterblichkeit selbstverständlich zu Boden. Auch, wo in der Theorie kein Materialismus stattfindet, haben freilich das Interesse der Unsterblichkeit diejenigen nicht, welche in praxi dem Materialismus huldigen. Denn abgesehen davon, daß das böse Gewissen auch sie die Unsterblichkeit leugnen oder wenigstens ignoriren heißt, müssen sie schon deswegen von derselben abstrahiren, weil die Idee nicht ferne liegt, daß die Unsterblichkeit das materialistische Fortleben nicht gestatte, es wäre denn, daß man mit den Heiden einen Himmel voll Helden und Siegesgastmahl, mit den Moslemen ein Paradies voll Houris und mit den Swedenborgianern Häuser und Städte, Gebiete und Reiche, Kronen und Herrschaften wie hienieden erwartete. Materialismus und Leugnung der Unsterblichkeit werden wir also so ziemlich identisch setzen dürfen. Die Negation der Unsterblichkeit, die vom Materialismus ausgeht, ist nun freilich mit diesem selbst gerichtet, was weiter unten, bei den positiven Beweisen für die Unsterblichkeit, noch weiter beleuchtet werden wird. Natürlich stellt sich auch der Pantheismus, selbst der geistigere, idealere, auf Seite dieser Negation. Schleiermacher polemisirt in seinen Reden

über die Religion gegen die Hoffnung auf persönliche Fortdauer und meint, es gebe eben so sehr einen frommen Unglauben an die persönliche Fortdauer, als einen unfrommen Glauben an die Unsterblichkeit. Bei Schleiermacher läuft diese Negation in die Spitze hinaus, daß er (in seiner christlichen Glaubenslehre) auch die ewige Fortdauer der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi aufhebt. Beides zusammen, was er von unserer und von Christi persönlicher Fortdauer hält, kann er sagen, wir werden bei Christo seyn, ob persönlich, oder nicht.¹⁾ Die Grundlagen dieser Schleiermacher'schen Negation der Unsterblichkeit sind ohne Zweifel: a) seine Ansicht von der Ewigkeit, welche ihm die reine Negation der Zeit ist, b) seine Behauptung, daß sich in diesem Leben als Ganzem die göttliche Causalität ganz rein und vollkommen offenbare, wonach freilich kein Grund zur Sehnsucht nach einem andern Leben vorliegt, c) der Umstand, daß ihm das Unpersönliche, Allgemeine das Höchste, das Persönliche, Eigenthümliche Beschränkung ist (wie bei Gott, so beim Menschen), wonach ihm die Aufgabe oder das Ziel der Persönlichkeit gerade das ist, daß es sich allmählig erweitere in's Unendliche. Dieß ist wesentlich auch der Standpunkt der neuesten (Hegel'schen) Philosophie, welche ihre Ansichten von der Unsterblichkeit nur in etwas andere Formen hüllt. Hiernach hat nicht das persönliche Wesen unvergängliche Zeitdauer, sondern nur der Gedanke, der Begriff.²⁾ Hegel selbst redet daher nie anders als von

1) Vgl. wie der Schüler Schleiermachers, Nsteri, die biblisch-paulinische Vorstellung von der Unsterblichkeit in die zwei abstracten auflöst: 1) das Erlösungswerk ist ein immerfort sich entwickelndes und alle Hindernisse und Widerstände besiegendes; 2) es gibt eine ewige Gemeinschaft Christi mit den Seinigen durch den Geist (4. Ausg. des paul. Lehrbegr.).

2) Auch nach Hegel ist die Weltgeschichte die vollständige, die einzig mögliche Verwirklichung des absoluten Geistes; vor und nach gibt es nichts als den Gedanken, den Begriff; denn die höchste Energie der Substanz ist eben nur das Denken des Denkens.

einer Ewigkeit des (absoluten) Geistes.¹⁾ Diejenigen, welche ihn popularisiren, verfallen dann entweder in den obgedachten Materialismus, oder berufen sie sich (idealer) auf den gegenwärtigen Besitz des ewigen Lebens, zugleich in Redensarten von erhabener Selbstverleugnung, von willigem Aufgehen in Gott Ersatz für die drangegebene persönliche Fortdauer suchend. Gerade das also, was die Unsterblichkeit einem persönlichen Wesen erst werthvoll machen, gerade das, was uns allein über die Schauer des Sterbens erheben kann, die persönliche Fortdauer — wird nicht nur vom Materialisten, sondern auch vom Pantheisten geleugnet. Es beruht nun dieß Alles auf Ansichten von Gott und Welt, die wir längst, sowohl in unserer Apologetik, als in der ersten Abtheilung unserer Dogmatik widerlegt haben. Wenn freilich nur das Allgemeine, Abstrakte (nach Schleiermacher das Universum, nach Hegel die Idee) das wahre Seyn ist, so kann dem Endlichen kein bleibendes Seyn zukommen; so ist alles Endliche, Beschränkte nur eine vorübergehende Erscheinung des Absoluten, bestimmt, andern Phasen Platz zu machen, die wieder eben so vergehen, — wenn gleich dabei zugegeben werden mag, daß, indem der Gehalt der vorausgehenden Erscheinungen auf die folgenden übergeht, das Absolute immer vollkommener sich darstellt. Der Rationalismus im engeren Sinne macht sich nun allerdings der Leugnung der Unsterblichkeit weniger schuldig, hält vielmehr an der persönlichen Fortdauer des Individuums, wie auch am persönlichen Gott fest. Zwar der Kant'sche Rationalismus verzichtet auf Beweise dafür, stellt aber den Glauben daran als praktisches Postulat auf. Wenn hierbei gewisse Rationalisten dem Glauben an die Unsterblichkeit doch wieder keinen Einfluß auf die Sittlichkeit zu-

1) Göschel legt seine christlichen Vorstellungen in Hegels Philosophie nur hinein; sonst herrscht außerhalb und innerhalb dieser Schule die Ueberzeugung, daß sich die Annahme einer persönlichen Unsterblichkeit mit ihrem System nicht vertrage.

gestehen wollten und gar die Rede fallen ließen, die Tugend sei nur beim Atheisten vollkommen, so war dieß ein ganz inconsequentes Gerede; wie könnte sonst der Glaube an Unsterblichkeit praktisches Postulat seyn? Jedenfalls aber ist auch beim Rationalismus der Glaube an Unsterblichkeit, da er ihn nicht biblisch füllen läßt, an Inhalt sehr leer, und, wenn er sich füllt, so geschieht dieß meist nur durch die Hoffnung auf gegenseitiges Wiedersehen.

§. 2. Die Beweise für die Unsterblichkeit im Allgemeinen.

Auf solche hat man schon verzichten zu können, ja, wie auf die Beweise für das Daseyn eines persönlichen Gottes, verzichten zu müssen geglaubt. Nicht bloß die Kant'sche Philosophie hat dieß gethan, sondern auch in christlichen Kreisen zieht man sich gerne auch in Betreff der Unsterblichkeit auf das christliche Bewußtseyn, namentlich das Bewußtseyn der Gemeinschaft mit Christo zurück, und läßt die andern Beweise dafür fallen. Der Gewinn scheint dabei um so größer, als man damit nicht bloß die Unsterblichkeit, sondern, wenigstens wenn man von Christo und der Gemeinschaft mit Ihm nicht schleiermacherisch, sondern realistisch-biblisch denkt, zugleich — und auf diesem Wege allein — die Gewißheit der dereinstigen Auferstehung zu gewinnen glaubt. Die Auferstehung namentlich scheint ja ein Problem zu seyn, das die Vernunft gar nicht lösen kann, — wiewohl die Auferstehungslehre, selbst in ihrer prägnantesten Gestalt, als ganz identisch mit der Unsterblichkeitslehre, sogar von einem Philosophen ¹⁾ aufgestellt worden ist. Allein, wenn immerhin die Gemeinschaft mit Christo — dem einzelnen Subject die völlige Gewißheit ewigen Lebens bis zur seligen Auferstehung gibt, so kann man doch des objectiven Beweises für die Unsterblichkeit

1) Die Idee der Persönlichkeit und individuellen Fortdauer von J. G. Fichte. Elberf. 1834.

und Auferstehung durchaus nicht entbehren, schon um der Ungläubigen und Gottlosen willen, denen das Gericht gedroht ist; und die Schrift selbst gibt ihn nicht aus den Händen. Die Schrift redet ja (obwohl ein Philosoph, ¹⁾ Tod wörtlich verstehend, den Gottlosen alle künftige Existenz abspricht) keineswegs bloß von einer persönlichen Fortdauer und Auferstehung der Gläubigen und Frommen, sondern auch der Ungläubigen und Gottlosen. Gerade gegenüber dem Unglauben und der Gottlosigkeit predigt die Schrift — von künftigem Gericht, während doch, wie sich von selbst versteht, hier der Beweis nicht aus derselben subjectiven Quelle geschöpft werden kann wie bei der Lebenshoffnung; denn das einzige Subjective, auf das man sich hier berufen mag, ist das Zeugniß des Gewissens. Gewiß ist es aber von Werth, sich auch objectiv auf die Nothwendigkeit eines Gerichts durch den heiligen Gott, somit, da dieß hienieden nicht immer eintritt, auf die Nothwendigkeit eines künftigen berufen zu können. Die Schrift nimmt keinesfalls nur jenen subjectiven Standpunkt ein, sondern zugleich einen sehr objectiven, indem sie eine Auferstehung der Gerechten und Ungerechten und ein darauf folgendes Gericht lehrt. Jesus selbst widerlegte einst die Sadducäer theils aus der Schrift, theils aus der Kraft Gottes, d. h. aus der Vernunft, welche uns die Kraft Gottes zeigt, die Er in das persönliche Individuum selbst zum persönlichen Fortexistiren hineingelegt hat, und mit der Er, was Er einmal zum Fortleben geschaffen, auch im ewigen Bestand zu erhalten vermag. So ist es kein Wunder, wenn gegenüber von jenen die Gewißheit der Unsterblichkeit auf's Subject einschränkenden Ansichten andere biblische Denker und Forscher ²⁾ auch wieder mit

1) Weiße in der philosoph. Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschl. Individ. Dresden 1834.

2) als z. B. Göschel in der Schrift: „von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der speculativen Philosophie. Eine Ostergabe 1835.“ Ferner Deligisch in seinem System der bibl. Psychologie 1855, wenigstens S. 352—369,

objectiven Beweisen auftreten, die, wenn sie auch, wie gesagt, für das gläubige Subject immerhin entbehrlich seyn mögen, gegenüber den Ungläubigen Gewicht genug haben, übrigens auch für die Gläubigen dazu dienen, ihre subjective Hoffnung in weiteres Licht zu stellen und vom allgemeinen Glauben an Gott, die göttliche Weltregierung und die Bestimmung des Menschen aus zu beleuchten.¹⁾ Wenn einer dieser Forscher²⁾ die Beweise für die Unsterblichkeit mit den Beweisen für das Daseyn Gottes parallelisirt, und einen kosmologischen, teleologischen und ontologischen aufführt, so ist auch dieß so uneben nicht.³⁾ Es ist aber ebendeshalb wegen nicht consequent, wenn der genannte Forscher in einer andern Schrift (Ostergabe 1850) den Glauben an die Fortdauer ohne geistliche Wiedergeburt für unmöglich erklärt. Zu einer lebendigen Hoffnung muß man allerdings wiedergeboren seyn durch die Auferstehung Jesu Christi (1 Petr. 1, 3.). Aber eben durch die Mahnung an Ewigkeit und das Gericht muß man die Leute zu Christo treiben, durch den sie neu geboren werden und gewisse Hoffnung des ewigen Lebens erlangen. Selbst der zuvor genannte lutherische Theologe, so sehr er alles wahre Leben nur von der Gemeinschaft mit Christo ableitet, und dafür streitet, daß der Tod dem ganzen Menschen gelte, führt doch auch selbst wieder (S. 352. 361.) Vernunftgründe kosmologischen und teleologischen Inhalts für die Unsterblichkeit an, erklärt, daß der Seelengeist nicht auf gleiche Weise sterben könne wie der Leib, und daß der Mensch eine ewige Bestimmung habe, spricht daher schon aus diesen Gründen Allen eine selbstbewusste Fortexistenz nach dem Tode zu, wenn er gleich von der Unvernichtbarkeit des Wesens und Bewußtseyns Unsterblichkeit im engeren Sinne unterscheidet.

1) Vgl. ev. Kirchenzeitung 1836. März Nr. 25.

2) eben Göschel in der genannten Schrift.

3) wie es einst in den Stud. u. Krit. 1836, S. 1 dargestellt wurde.

Es läuft also eine Begriffsverwechslung mitunter, wenn man für die Unsterblichkeit blos den subjectiven Grund aus der Gemeinschaft mit Christo oder aus der Wiedergeburt des Einzelnen gelten lassen will. Man verwechselt das wahre Leben und die Gewißheit hiervon mit der Fortdauer der Existenz überhaupt. Bedarf es für jene subjective Bedingungen, so kann diese schon aus kosmologischen und teleologischen Gründen, aus der Natur der Seele und Bestimmung des Menschen fest stehen, wie sich im Folgenden zeigen wird. Dazu werden wir einen ontologischen Beweis auführen, welchen wir auch den biographischen nennen könnten, wie den teleologischen den moralischen. Endlich werden wir den objectiven Schriftbeweis zur Bestärkung alles Bisherigen nachfolgen lassen. Das gegen verzichten wir — gerade auch nach der Anweisung der Schrift (Luk. 16, 27—31.) — auf den Beweis aus Todtenerscheinungen, und sonach auch aus somnambülen Visionen. ¹⁾

§. 3. Der kosmologische Beweis für die Unsterblichkeit.

Zunächst sucht man diesen in der Einfachheit der menschlichen Seele, die sie als Geist hat. Und in dieser Geistigkeit und Einfachheit der menschlichen Seele finden wir jedenfalls auch gegenüber allem Materialismus den negativen Grund für die Unsterblichkeit. Die Seele ist nicht blos, wie man uns vormalen will, eine Ausschüßung des Gehirns, sondern (vgl. Anthropologie) ein vom Stoff des Leibes gänzlich verschiedenes geistiges Element. Gewiß ist die Seele auch nicht nur, wie der Heide Aristoteles lehrt, die Entelechie (Bewegungskraft) des Leibes, sondern sie

1) den neuesten Deligisch in seinem System der biblischen Psychologie gewaltig handhabt. Man könnte sich freilich auf die Gesichte und Träume Joel 3, 1ff. berufen wollen. Doch gehört dieß in die Jetztzeit, und würde jedenfalls keinen objectiven Beweis abgeben für Andere, da anerkanntermaßen viel Täuschungen und Betrügereien dabei mit unterlaufen.

trägt, indem sie dieß ist, zugleich ihr Leben in sich selbst. Wenn also die materiellen Bestandtheile des Leibes bei dessen Tod in Staub zerfallen, so ist damit noch nicht bewiesen, daß auch die Seele sich auflöse. Insofern nannten wir oben den Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus deren Einfachheit einen negativen Beweis. Aber ein positiver Beweis ist es nicht. Denn ob die Seele so einfach ist, daß sie nicht auch aufgelöst werden könne, wäre immerhin noch die Frage. Jedenfalls könnte, so lange wir bloß beim geistigen Element des Menschen überhaupt stehen bleiben, der Pantheismus mit seiner Lehre von der Rückkehr der Seele in den absoluten oder allgemeinen Geist sich geltend machen. Wir müssen vielmehr den Nachdruck darauf legen, daß der Mensch ein persönlicher Geist ist. Dieß gab ihm einst seine ebenbildliche Würde. Ein persönlicher, wenn auch geschaffener Geist kann aber so wenig der Auflösung verfallen, als der persönliche absolute Geist. Man möchte vielleicht betonen, daß der Geist des Menschen erst durch die Verbindung mit dem Gebild aus Thon persönlich wurde. Aber nachdem er es einmal ist, hat er ein vom Leben des Leibes unabhängiges, selbstständiges Leben.¹⁾ Uebrigens werden wir im nächsten Kapitel, bei der Zwischenleiblichkeit des Menschen, dieß näher bestimmen.

1) Hierüber spricht schon der Kirchenvater Tertullian interessante Worte. „Auch auf Erden schon,“ sagt er, „führt die Seele ein theilweise vom Körper unabhängiges Leben, die Seele des Gottlosen ein unseliges, auch im Besiz aller Erdengüter, gequält von Reid, Horn und Ueberdruß, dagegen die Seele des Frommen ein seliges, auch unter den Leiden eines siechen Leibes und bitterer Armuth. Ist doch auch alles menschliche Leben, als solches, zuvor ein inneres, ehe es ein äußeres wird: der Körper führt nur aus, was die Seele gedacht, verlangt und beschlossen hat; ja selbst die Thaten, welche sie wider Willen thut, werden doch eher gedacht als ausgeführt. Diesem Verhältniß des Lebens der Seele zu dem mitwirkenden Körper entspricht vollkommen ihr Leben nach der Trennung von demselben bis zur Wiedervereinigung am Tage der Auferstehung.“

Anderer meinen nun freilich die Unsterblichkeit kosmologisch anders unterbauen zu müssen, und leiten sie theils von einer fortdauernden, unmittelbaren Einwirkung Gottes, wo nicht gar von einer puren Gnadenwirkung desselben, theils von einem Fortbestand auch einer Leiblichkeit des Menschen nach seinem Tode ab. Und noch Andere geben auch eine Vernichtung eines persönlichen erschaffenen Geistes als möglich zu, — was, motivirt, freilich auf die erste Ansicht hinauslaufen dürfte. In erster Beziehung wird gesagt: die Unsterblichkeit des Menschen sei keine immanente, sondern eine verliehene, und beruhe insbesondere auf der Lebensmittheilung Gottes. Wenn man für diese Ansicht in der erstern Modification sich auf Matth. 22, 29. „die Kraft Gottes“ beruft, so übersieht man, daß eben diese auch schon in der Schöpfung die Unsterblichkeit angelegt haben kann und daß die Erhaltung das Werk der Schöpfung voraussetzt. In der zweiten Modification übersieht diese Ansicht, daß man dann die Gottlosen nicht unter den Begriff der allgemeinen menschlichen Unsterblichkeit subsumiren kann, die doch des Gerichtes wegen auch darunter subsumirt werden müssen. Man müßte dann schon, um dieß doch thun zu können, die weitere Wendung nehmen und zur Wiederbringung greifen. Auch ohne diese aber müssen wir dem Menschen schon als persönlichem Geiste Unsterblichkeit zuschreiben. Und es hindert hieran nicht der Gedanke, daß der Geist des Menschen aus Gott ist, folglich eine Verletzung desselben durch den andern Tod eine Verletzung Gottes wäre, wenn er nicht auch geheilt würde. Denn einmal müßten wir, so die Sache gesagt, ja doch in jedem Todefeyn des Menschen eine Verletzung des göttlichen Lebens finden. Dieß ist es aber in der That nicht, weil der Mensch als geschaffener Geist sein selbstständiges Daseyn gewonnen hat und zu seinem Fortbestehen nur der allgemeine göttliche Concursus nöthig ist, der eben dem Gottlosen kein Leben gibt, sondern ihn mit Zorn umfängt. Was zweitens die Ansicht betrifft, es gebe kein persön-

liches Leben des Menschen ohne Verbindung mit dem Leibe, und es sei also nur ein geistlich-leibliches, persönliches Fortleben des Menschen denkbar, so werden wir zwar hernach allerdings einer Zwischenleiblichkeit des Menschen das Wort reden, ob wir aber die Lehre von der Unsterblichkeit damit zu unterbauen haben, ist die Frage: dieselbe kann schon auf dem Wesen des Menschen als eines persönlichen Geistes beruhen. Was endlich die Ansicht betrifft, welche doch auch die Vernichtung eines solchen für möglich hält und sonach wirklich lehrt, daß der andere Tod eine Vernichtung sei, so geht diese von Ansichten über die Liebe und Gerechtigkeit Gottes aus, die wie der biblische Grund der Ansicht überhaupt untersucht werden müssen (s. hernach), und man kommt daher erst abgeleiteter Weise zu jener Lehre von der Vernichtung der Gottlosen. An und für sich aber hat der Gedanke, daß ein erschaffener persönlicher Geist eine gänzliche Vernichtung erleiden könne, viel mehr gegen sich als für sich. Auch lassen ja eben die, welche eine Vernichtung lehren, diese erst nach Aeonen eintreten: ist nun aber auf ihrem Standpunkt die persönliche Fortexistenz äonenlang möglich, so muß sie überhaupt möglich seyn.

§. 4. Der teleologische Beweis für die Unsterblichkeit.

Er zeigt uns als eine Nothwendigkeit, was durch den vorausgehenden Beweis als Möglichkeit erschien; der Herr wollte ihn offenbar auch ausdrücken, wenn er sich unter Benennung des lebendigen Gottes, als eines Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs, darauf berief, daß Gott nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebenden sei, daß sie Ihm Alle leben (Matth. 22, 31. 32. Mark. 12, 26. 27. Luk. 20, 37. 38.). Er wollte offenbar damit sagen, Gott wäre nur höchst unvollständig ein Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs gewesen, diese Benennung hätte Er kaum verdient, wenn Er es nicht in alle Ewigkeit gewesen wäre; und umgekehrt: Gott könne nur dann dasjenige uns seyn, was Er uns als Schöpfer unseres

Lebens einmal seyn wolle, im vollen Sinne unser Gott, wenn Er es in alle Ewigkeit sei; gleicher Weise können auch wir nur dann Ihm das seyn, was wir Ihm seyn sollen, wenn wir eine ewige Bestimmung haben. In der Zeit ist die Realisirung der Bestimmung des Menschen kaum angefangen: das Zeitleben ist nur die Vorbereitung zu seiner ewigen Bestimmung, die der Mensch haben muß, wenn der lebendige, ewige Gott, wenn der Gott aller Gnade und Barmherzigkeit, wenn der große herrliche Gott sein Schöpfer, Erhalter und Regierer, und wenn der Mensch einmal ist, was er ist, ein vernünftiges Geschöpf, mit der Anlage und Bestimmung, Gott zu erkennen, Ihm zu dienen, in Seiner Gemeinschaft selig zu seyn und an Seiner Herrlichkeit Theil zu haben; denn da dieß Alles hier nur ganz unvollständig und anfangsweise der Fall ist, so muß es ein ewiges Leben geben, wobei sich von selbst ergibt, daß zu jener Theilnahme hier und dort Bewußtseyn, ja Identität des Bewußtseyns gehört: eben nur derselbe, der hier schon in der Gemeinschaft Gottes stand, kann sie auch dort haben. Wenn wir so den Menschen teleologisch auffassen, sehen wir abermals nicht ein, warum man sich der Beweise für die Unsterblichkeit des Menschen begeben will. Es versteht sich, wenn wir die Welt materialistisch und atheistisch oder Gott pantheistisch uns denken, dann hört alles Beweisen auch nach dieser Richtung auf. Aber wenn man einmal den theistischen, zumal den lebendigt-heistischen Standpunkt (im Gegensatz gegen den Deismus) eingenommen hat, so fordert es gewiß die Consequenz des Gedankens (d. h. sowohl der consequente Begriff von Gott als vom Menschen fordert es), den Menschen sich unsterblich zu denken; und eben zu dieser Consequenz des Begriffs will uns Jesus auffordern, wenn Er uns anerkennen heißt, daß Gott ein Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs nur heißen könne, wenn Er es über den Tod hinaus in alle Ewigkeit sei. Jesus will aber offen-

bar diesem Beweis noch eine ausgedehntere Anwendung geben, als in der Beziehung auf Abraham, Isaak und Jakob zunächst oder auch die Gläubigen überhaupt liegt. Er will die Wahrheit, daß Gott nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen sei, und daß sie Ihm alle leben, ganz allgemein hinstellen, so daß jene obgedachte Consequenz nicht bloß auf die aus der Zeit geschiedenen Frommen (wie Abraham, Isaak und Jakob), sondern in gewissem Betracht von Allen gilt; denn wenigstens so lange die letzte Entscheidung nicht gefällt ist, kann man es ¹⁾ von allen Gestorbenen sagen, daß sie Ihm leben, daß sie die Bestimmung haben und ihnen Raum dazu vergönnt ist, in die selige Gemeinschaft Gottes noch einzutreten; dieß zeigt unsere nachfolgende genauere Lehre über den Zwischenzustand und das jüngste Gericht als die Zeit der letzten Entscheidung. Einmal allerdings hört dieser Gnadentermin auf, und damit scheint dann auch die Kraft unseres Beweises dahinzufallen, nämlich in Bezug auf alle die, an welchen Gott die Zwecke Seiner Schöpfung, Erhaltung und Regierung innerhalb eines bestimmten Termins nicht erreichen kann; aber dann gilt der Canon, der sich auch sonst in der göttlichen Regierung oft genug angewendet findet: was den Einen zum Leben gegeben ist, die ewige Bestimmung, das muß den Andern zum Gericht dienen: denn es werden ja die Einen gehen in das ewige Leben, die Andern in die ewige Verdammniß. Zur teleologischen Auffassung der Welt gehört also allerdings mit die gerichtliche Auffassung der göttlichen Weltregierung: kann Er Seine erhabenen Zwecke nicht positiv, zur Seligkeit der Menschen, erreichen, so geschieht es auf negativem Wege, durch Gericht (das aber bei Wesen, die einmal, als aus Gott, eine ewige Substanz in sich tragen — vergleiche unsern vorigen kosmologischen Beweis — keine Vertilgung, sondern nur das seyn kann, was der Ausdruck: anderer Tod, besagt, ewiges völliges Ausgeschlossenseyn von Gott.

1) mit nur Einer Ausnahme.

Auch nach dieser Richtung führt die Schrift den teleologischen Beweis 2 Theß. 1, 5 ff. und in andern ähnlichen Stellen. In Bezug auf diejenigen aber, an welchen Gott Seine erhabenen Zwecke positiv erreichen kann, fassen wir allerdings den teleologischen Beweis tiefer, voller, als er sonst wohl — besonders unter den Namen des moralischen — gesagt wird. Es handelt sich keineswegs bloß um die Erreichung der sittlichen Bestimmung des Menschen. Diese, das sittliche Leben in der Gemeinschaft mit Gott, möchte er allerdings etwa auch hier noch erreichen: wir sollen ja (s. Phil. 1, 10. vgl. 1 Theß. 5, 23.) unsträflich, lauter und unanständig seyn bis auf den Tag Christi, wiewohl es sich immerhin fragt, ob der Mensch diese Aufgabe zu lösen im Stande sei ganz ohne Aussicht auf ewige Bestimmung, also ohne diese selbst. (Auch die Kantianer sind ja hierin, wie wir früher sahen, inconsequent.) Allein es handelt sich keineswegs bloß um diese sittliche Bestimmung des Menschen, sondern zumeist um seine religiöse. Der Mensch ist zur Gemeinschaft mit Gott, zur Theilnahme an Seiner Herrlichkeit und Seligkeit geschaffen. Dieß fordert schon der Begriff der Schöpfung: als Gott aus Seinem Fürsichseyn heraustrat und Anderes schuf, war dieß Seine Liebesabsicht, vernünftigen Geschöpfen Antheil an Seinem göttlichen Leben zu geben. Wie unvollkommen finden wir dieß im gegenwärtigen Leben, als der bloßen Vorstufe dazu, erreicht! Wie seht sich das Herz des gläubigen Liebhabers Gottes nach einer volleren, nach der völligen Gemeinschaft mit Ihm, die uns im Worte Gottes verheißen ist! Beides zusammen genommen nun, das offenbare Motiv der Schöpfung auf theistischem Standpunkte, die diesseits ganz unvollkommene Realisirung der durch dieß Motiv bedingten Zwecke, fordert die Unsterblichkeit des Menschen, fordert, wenn wir den Gedanken consequent fortführen, selbst eine Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit bis auf den äußern Zustand, bis auf die Leiblichkeit, also leibliche Verklärung, so daß sich keine

Unsterblichkeit ohne Auferstehung denken läßt. Auch bei den Gottlosen ist ja die Vergeltung erst vollständig, wenn sie bei völliger, auch leiblicher Identität stattfindet.

Zum teleologischen Beweis gehört übrigens auch noch das unproportionirte Loos der Menschen in dieser Welt rücksichtlich ihrer sittlichen Beschaffenheit. Der Philosoph mag seine Achseln darüber zucken als eudämonistisch oder mangelhafte, egoistische Sittlichkeit, wenn man eine endliche Herstellung seiner Proportion erwartet; und es wäre allerdings traurig, wenn man nur um der Vergeltung willen, zumal diese im niedrigen Sinn aufgefaßt, sich zum Guten aufgefordert und verpflichtet fühlte. Aber die Psalmen wissen sich jenes unproportionirte Verhältniß doch nicht anders zurecht zu legen, als durch den Blick auf das Ende. Und jedenfalls fühlt sich (vgl. Röm. 8, 23 ff. u. 2 Kor. 5, 1 ff.) auch der gläubige Christ hier so unter dem Druck, auch von außen her und in leiblicher Hinsicht, daß er ohne eine endliche Erlösung von allem Uebel, und zwar positiver Art, um die uns auch die siebente Bitte des Vaterunsers bitten und auf die sie demnach hoffen heißt (vgl. Röm. 8, 24. 25.), somit ohne Unsterblichkeit, sich keine Theodicee (Rechtfertigung Gottes wegen des Uebels in der Welt) bilden könnte. Denn der Christ weiß wohl, daß jenes Uebel der Sold der Sünde ist; aber er weiß auch, daß Gott den Gläubigen nicht mehr als Sünder anschaut (Röm. 8, 21. 27. 28 ff.).

§. 5. Der ontologische Beweis.

Dieser zeigt uns als Wirklichkeit, was der vorige als nothwendig und der vorvorige als möglich nachgewiesen hat. In seiner gewöhnlichen Gestalt ist er für uns freilich minder brauchbar. Man schließt dabei aus dem Vorhandenseyn der Unsterblichkeitsidee bei allen Völkern und in allen Menschen auf deren Wirklichkeit. Wenn sich jenes Factum allgemein, und am meisten gerade bei

den sittlicheren Persönlichkeiten ¹⁾ constatiren ließe, so müßte man, wenigstens auf theistischem Standpunkte, sagen: Gott hat dem Menschen jene Idee nicht umsonst gegeben. ²⁾ Er wird als der heilige Gott den Menschen nicht täuschen wollen: die Unsterblichkeitsidee muß also Realität haben. Indes könnten wir durch diese Art von ontologischem Beweis doch nicht die reine Idee der Unsterblichkeit gewinnen, da sich bei den verschiedenen Völkern die verschiedensten Vorstellungen von derselben finden; die abstrakte Idee andererseits kann uns auch nicht genügen. Wir geben daher dem ontologischen Beweis nach Maßgabe der heil. Schrift folgende bestimmtere Wendung. Die heil. Schrift versichert uns, daß, wer an den Sohn Gottes glaubt und die Brüder liebt, vom Tod zum Leben hindurchgedrungen ist und das ewige Leben bereits in sich trägt (Joh. 3, 36. 5, 24. 6, 40. 1 Joh. 3, 14.). Dieß wird nun von der pantheistischen und anderweitiger Spekulation oft so verstanden und erklärt, als ob das ewige Leben, das der Gläubige in sich hat, eben im Diesseits sich absolvirte, sich nicht weiter in's Jenseits erstreckte. Die Schrift aber will uns in seinem diesseitigen Besitz gerade die Bürgschaft des jenseitigen erkennen lassen. (Vgl. Joh. 5, 24 ff. 6, 40. 1 Joh. 3, 2. Eph. 1, 13. 14. 2 Kor. 1, 22. 5, 15. vgl. Röm. 8, 18 ff.) „Wir wissen, daß wir aus dem Tode zum Leben gedrungen sind; wir wissen, daß wir Ihm ähnlich seyn werden; wir wissen, daß, so unser irdisches Haus dieser Hütte zerbrochen wird, daß wir einen Bau haben von Gott erbauet, ein Haus, nicht mit Händen gemacht, das ewig ist, im Himmel,“ so lautet dießfalls das apostolische Zeugniß,

1) Vgl. hier schon Hiob 19, 25—27. oder Plato's Phädon.

2) Wir bemerken, daß es hier ein Anderes ist, als beim ontologischen Beweis für's Daseyn Gottes; dort sollte der theistische Begriff vom Daseyn Gottes erst erwiesen werden, wozu der Begriff selbst nicht hinreichte; jetzt setzen wir den theistischen Gott voraus und können dann füglich argumentiren, wie oben geschieht.

dem alle übrige Erfahrung der Gläubigen entspricht. An dem, was der Gläubige jetzt schon vom ewigen Leben in sich trägt, hat er eine gewisse, sichere Bürgschaft des künftigen Besizes (vgl. auch Eph. 2, 5. 6. mit B. 7. Röm. 8, 10. 11.). Auf diese Weise verwandelt sich freilich der ontologische Beweis in das Zeugniß des heiligen Geistes, das der Gläubige in sich trägt. Hiedurch bekommt er seinen vollen Gehalt, wird dadurch freilich, scheint's, auch zu etwas ganz Subjektivem. Jedenfalls hat dieser subjektive Beweis für den Gläubigen selbst die größte Objektivität. Allein auch beim Ungläubigen, für den allerdings die eschatologischen Wahrheiten so gut bestimmt sind als für den Gläubigen, findet ein analoges Zeugniß, nur in entgegengesetzter Richtung, statt. Wie der Gläubige das ewige Leben schon in sich trägt zum sichern Zeugniß der jenseitigen Vollendung, so trägt auch der Ungläubige das Gericht schon in sich zum sichern Zeugniß des künftigen Gerichtes (Joh. 3, 18 ff. 5, 21. 22. 12, 47. u. 48.). Der Wurm, der nicht stirbt, und das Feuer, das nicht erlöscht (Jes. 66, 24. Mark. 9, 44.) regt sich hier allbereits in den Gottlosen und Ungläubigen und predigt ihnen die künftige Verdammniß. Es trägt also der Gläubige und der Ungläubige, jeder auf seine Weise, die Bürgschaft des kommenden Lebens und Verdammnisses in sich selbst, und das ist der christlich-ontologische Beweis für die Unsterblichkeit, den wir auch den biographischen nennen könnten.

S. 6. Der biblische Beweis.

Dieser liefert die Fortsetzung des Beweises der Wirklichkeit des Traglichen, den wir im vorigen Paragraphen begonnen haben. Schon aus den bisherigen biblischen Citationen zu dem kosmologischen, teleologischen und ontologischen Beweis für die Unsterblichkeit des Menschen — ist ersichtlich, daß die Schrift durch und durch eschatologisch ist, und man schon die Autorität der heil.

Schrift anfechten, oder sich das Urtheil Jesu, man verstehe die Schrift nicht (s. Matth. 22.), noch die Kraft Gottes, gefallen lassen müßte, wollte man die Unsterblichkeit bestreiten. Die heil. Schrift enthält aber die Unsterblichkeits Hoffnung auf noch ausgesprochenere Weise. Da dieß vom Neuen Testament zu sehr am Tage liegt, als daß es hierüber viele Worte bedürfte, dagegen es vom Alten Testamente mit um so mehr Recht — wie man häufig meint — verneint werden zu können scheint, so liegt es uns hauptsächlich ob, die Ansichten des Alten Testaments hierüber aufzuklären. Man will hier entweder die völlige Negation der Unsterblichkeits Hoffnung, oder sehr trübe Vorstellungen vom Jenseits finden. An solchen trüben Vorstellungen einmal, und dann auch an, wie es scheint, ganz negativen fehlt es allerdings nicht im Alten Testament. Die Scheol- (Luther: Hölle-) Vorstellungen, die diesen Charakter tragen, finden sich zahlreich, z. B. Hiob 3, 13—19. Hiob verspricht sich hier vom Zustand nach dem Tode wenigstens Ruhe, und warum? Er stellt sich diesen als einen Zustand vor, wo alle Leiden- schaften, Sorgen, Bemühungen sammt allem Toben der Gottlosen ein Ende haben, wo die Todten von Allem feiern, was sie hier bewegte. Vgl. Hiob 14, 18—21., wo aber nicht sowohl B. 21 (da hier nur verneint ist, daß die Geschiedenen von den Zurückgebliebenen etwas wissen) als B. 19 und B. 20 zu betonen. 7, 9. 10. ist wenigstens gesagt, daß man von dem Scheol nicht mehr zurückkehrt, und daß, wer einmal dahingefahren, gleich einer Wolke dahingegangen ist. Um so mehr beklagt Hiob B. 11 sein irdisches Schicksal. Der Scheol heißt 26, 6. Ort des Verderbens, die Bewohner B. 5 Nephaim, d. i. Matte oder Kraftlose. Uebereinstimmend verneinen sodann vier Psalmstellen 6, 6. 30, 10. 88, 11—13. 115, 17—18. das Gedenken und Preisen Gottes im Tode; und wenn gleich die erste und die dritte zugleich einen Ort übrig lassen, wo sich die Todten in irgend einem Schattenleben zusammenfinden (eben Scheol

wird der Ort Ps. 6, 6. und die Schattenwesen, die sich da befinden, werden 88, 11. Rephaim genannt), so wird doch der Ort zugleich als ein finsterner, öder Ort beschrieben, und jenes Leben als ein so schwaches, daß Tod und Grab und Verderben in der Vorstellung ganz in den Vordergrund treten. Nicht völlig hieher dagegen gehört Ps. 49, 11 ff., da unter Weisen hier nur solche zu verstehen sind, die den Weltverstand haben, und von ihnen gesagt ist, sie müssen auch sterben, so gut wie die Andern; wie große Ehren und Güter sie so auch erwerben, so müssen sie doch auch davon, wie das Vieh. Daß aber in diesem Fall nicht völlige Vernichtung gemeint ist, sieht man aus B. 15, wo nur die andere Vorstellung vom Liegen im Schol und Schattenleben daselbst (sie liegen in der Hölle wie die Schafe, der Tod naget sie) wiederkehrt. Ebenso wenig gehört 73, 22. hieher, wo der Psalmist sich nur anklagt, daß er zuvor nicht mehr gewußt habe als ein Thier. Auch in den Sprüchwörtern aber, z. B. 2, 18., heißen die Todten Rephaim. Und noch Hiskia (Jes. 38, 18. 19.) stimmt mit jenen ersten Psalmstellen überein. Noch weiter gehen Stellen im Prediger, wie 3, 18—22., wo dem Menschen gleiches Loos im Sterben wie dem Vieh zugeschrieben, und 9, 5., wo dem Todten alles Bewußtseyn abgesprochen wird. Aus früherer Zeit, möchte es scheinen, könnte das „Versammeltwerden zu den Vätern“ auch als bloß Versammeltwerden im Grabe gefaßt werden, und bedenklich endlich könnte man es finden, daß in der mosaischen Geistesgebung selbst bloß das irdische Vergeltungsmotiv geltend gemacht ist. Allein, und das sei zuvörderst wohlgemerkt, einmal die Stellen im Prediger, welches die einzigen sind, die nach dem Tode ein völliges Nichts lehren, kommen nicht auf Rechnung inspirirter heiliger Schrift, sondern im Gegentheil — wie sich klar nachweisen läßt¹⁾ — auf

1) nachgewiesen ist in der neuen Bearbeitung der salomon. Schriften in der III. Aufl. des Calwer Handbuchs der Bibelerkl.

Rechnung jener Periode traurigster theoretischer und praktischer Verirrung, in welche der Prediger seiner Zeit gerathen war (wie schon viele Andere), und welche er in seinem Buche, sammt der Rückkehr daraus, geschichtlich darstellt. R. 11, 9. 12, 7. findet sich dann nach der Rückkehr aus der Verirrung ein ganz anderes Resultat, von welchem Standpunkt aus er auch schon 3, 11. das Wort hat einfließen lassen: „die Ewigkeit hat Gott dem Menschen in's Herz gegeben.“ (So wörtlich in der Mitte des B.) Die Schrift selbst lehrt nirgends ein Nichtseyn nach dem Tode, auch nicht z. B. Ps. 146, 4.; denn nicht vom Geist des Menschen ist hier gesagt, daß er wieder zur Erde werde, sondern vom Menschen als dieser äußern Persönlichkeit. Was aber jene andern traurigen Vorstellungen vom Scheol betrifft, so hat man diesen allerdings auch schon gläubiger Seits Objektivität zuschreiben wollen, und man thut dieß namentlich neuerdings öfters, indem man sich darauf bezieht, daß das Jenseits vor der Auferstehung Christi und überhaupt vor der Erlösung unmöglich habe so freudereich seyn können wie hernach. Dieß in der Hauptsache auch zugegeben, und entgegenstehende Thatsachen, wie die Verklärung Enochs und die Himmelfahrt Elia, als Ausnahmen betrachtet, — so hätte doch auch bei jenem Standpunkt der Blick in's Jenseits nicht so düster seyn können, wenn den Vätern das Verständniß, wovon der Herr Matth. 22 spricht, eröffnet gewesen wäre. Am allerwenigsten hätte von einem unterschiedslosen Liegen Aller im Scheol die Rede seyn können, wie wir es Hiob 3, 13 ff. beschrieben finden.¹⁾ Wir unsern Theils erkennen daher jenen trüben Scheolvorstellungen im Alten Testament keine Objektivität zu, wenigstens keine allge-

1) Vornehme und Geringe, Reiche und Arme, Knechte und Freie und Freigelassene, Kleine und Große nicht nur, sondern auch Böse und Gute wären im Scheol nach jener Stelle unterschiedslos vereint.

meine,¹⁾ wir sehen ihre Ausdehnung auf alle Todten, auch das redende Subjekt, für den bloßen Ausdruck subjektiver Empfindungen und Vorstellungen an und erklären sie uns folgendermaßen: der ganze Context jener Psalmstellen und deren geschichtliche Beziehung²⁾ zeigt, daß es den Betern, aus deren Munde die fraglichen Worte geflossen sind, um Rettung und Wiederbeglückung hienieden zu thun war.³⁾ Wenn nun also die Beter in den fraglichen Stellen dem Herrn den Wunsch zeitlicher Rettung, so lange sie dieß Leben noch nicht absolvirt hatten, vortrugen, so war dieser Wunsch gewissermaßen ein berechtigter: vgl. bes. Ps. 39, 14. Nur in den Motiven, mit welchen sie Gott zur Gewährung dieses Wunsches zu bewegen suchten, aus dem traurigen Zustand des Jenseits genommen, konnten sie fehlgreifen und haben sie fehlgegriffen.⁴⁾ Bei Hiob müssen wir ohnedieß eine Menge seiner Aeußerungen aus einer subjektiven Stimmung des Mißmuths herleiten. Wir treten damit dem Charakter der heil. Schrift als inspirirter nicht zu nahe. So wenig als alle Geschichten, die darin erzählt, heilig und lobenswerth, da vielmehr manche zur Erkenntniß der Sünde, zur Warnung, zur Befugung, Uebung

1) Nicht einmal in Bezug auf die Ungläubigen überhaupt, wie wir im nächsten Kapitel zeigen werden, sondern nur in Bezug auf eine gewisse Klasse der im Unglauben Verstorbenen.

2) Wie sie z. B. im Calwer Handbuch der Bibelerklärung nachgewiesen ist.

3) In der Regel will ja der Mensch erst seinen irdischen Lebenslauf wohl absolviren, ehe ihm das Scheiden erwünscht ist. (Vgl. 1 Mos. 25, 8. 35, 29.) Es dürfte wenige Ausnahmen hiervon geben. Nicht umsonst ist ja dem Menschen vom lieben Gott selbst sein ganzer irdischer Lebenslauf zugemessen. (Vgl. 1 Mos. 47, 9.)

4) Ueberhaupt müssen wir diese Furcht vor dem Scheol im Alten Testament gerade so beurtheilen, wie man auch noch im Neuen Testament (vgl. Ebr. 2, 15.) aus Furcht des Todes ein Knecht seyn kann das Leben lang. Wir haben keinen Grund dazu: aber, wenn der Glaube klein und schwach ist, stellt sich doch Todesfurcht ein. So bei den Vätern.

und Schärfung des moralischen Urtheils der Leser ausgezeichnet sind, so wenig ist alles Wort, das im Alten Testament gesprochen ist, ein göttliches, sondern gar Vieles ein menschliches, das von jenem genau gesondert werden muß. Wir haben uns hierüber schon in der Apologetik erklärt. Wenn sich dann die Frage erhebt, wie jegliches Wort für das, was es ist, ob göttlich oder menschlich, zu erkennen ist, so haben wir uns ebenfalls schon in der Apologetik auf die *analogia fidei*, d. h. Glaubensregel, berufen, die sich aus dem Gesamttinhalt der Schrift ergibt, und die für das Alte Testament namentlich im Neuen enthalten ist. — Aber, möchte man weiter fragen, hat nun nicht wenigstens die Gesetzgebung objektiven Lehrcharakter und ist nicht wenigstens in dieser die Unsterblichkeitsidee ganz zurückgestellt? Auch dieß geben wir zu; aber, was wir nicht zugeben, ist, daß das Alte Testament hiemit der Unsterblichkeitsidee entgegen trete: verschweigen und leugnen ist ganz zweierlei. Zum Verschweigen aber hatte die Offenbarung zur Zeit der alttestamentlichen Gesetzgebung guten Grund: für das Motiv, aus der Unsterblichkeit genommen, wäre die Menschheit, resp. das Volk Israel, damals noch nicht reif gewesen: nur irdische Motive und irdische Vergeltung, die dem Verhalten gleich auf dem Fuße folgte, waren im Stande, das Volk, das damals noch so fleischlich war, zu zügeln. Uebrigens waren nicht nur die Zeiten, sondern auch die Persönlichkeiten gar verschieden. Ein Abraham, der Vater der Gläubigen, ein Jakob, hatten nicht bloß nach Ebr. 11, 9. 10., sondern auch schon nach 1 Mos. 47, 9. vgl. 1 Mos. 25, 8. 35, 29. ganz andere Aussichten, und gewiß auch Mose selbst, wofür nicht nur das Buch Hiob, vorausgesetzt, daß er der Verfasser war,¹⁾ in andern als den obigen Stellen, sondern auch in den entschieden mosaischen Büchern der Ausdruck: „zu den

1) Wie im Calwer Handbuch der Bibelerklärung wahrscheinlich gemacht ist.

Vätern versammelt werden“ und der Ausdruck: „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ Zeugniß ablegen. Für die Bedeutung letzteren Ausdrucks steht die Autorität Christi ein: was den erstern betrifft, so zeigt 1 Mos. 25, 8. vgl. mit V. 9. (wo von einer Grabhöhle die Rede ist, in der keiner der Vorfahren Abrahams sich befand) und 1 Mos. 49, 33. vgl. mit 50, 3. 7. (wo der fragliche Ausdruck gebraucht ist, ungeachtet Jakob erst 40 Tage später begraben wurde), ebenso 4 Mos. 20, 24. — daß kein Zusammenliegen im Grabe gemeint ist, sondern ein Beisammenseyn verschieden von diesem, — wozu dann eben der Ausdruck: „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ ergänzend hinzutritt. Möchte man sich dann wundern, daß nicht auch den heiligen Psalmverfassern oder einem Hiob mehr Licht eröffnet war, so führt uns dieß eben auf andere Stellen, wo sich seine trüberen Ansichten vom Scheol in fröhlichere auflösen, zum Beweis, daß jene ersten nur subjektiv waren, während die Objektivität der andern aus ihrem Zusammenhang mit ihrem messianischen Gehalt erhellt. Zuvörderst leidet dieser Unterschied seine Anwendung schon auf die im Buch Hiob über das Jenseits ausgesprochenen Ansichten.

§. 7. Biblischer Beweis. (Fortsetzung.)

Schon Hiob hat sich von einer trübern Ansicht des auf den Tod folgenden Zustandes, wie wir sie noch 3, 13—19. finden,¹⁾ zu einer höhern emporgerungen, die wir 13, 15—16. und 19, 25—27. ausgesprochen finden. Erstere Stelle lautet mit Berücksichtigung der verbesserten Lesart (V. 15: ich warte auf Ihn, statt: ich warte nicht), welche durch den Zusammenhang unbedingt gefordert ist, also: „Siehe, wollte (wird) Er (Gott) mich auch tödten, ich werde doch auf Ihn harren; ja meine Wege werde

1) Er sagt aber hier schon: das wenigstens hätte er im Tode, was auch Andere haben, Ruhe, Stille — er dachte sich also noch ein besseres Loos, das nach dem Tode möglich wäre.

ich Ihn in's Angesicht (zu meiner Rechtfertigung) hinstellen: Er wird mir auch Hilfe schaffen; denn ein Heuchler kann ja freilich nicht vor Ihn kommen." Hiob spricht hier offenbar die feste Zuversicht eines Erscheinens vor Gott nach seinem Tode (auch falls Gott ihn getödtet haben würde) zu seiner Rechtfertigung und zu seiner Hilfe — aus. Die noch berühmtere Stelle des Hiob 19, 25—27., die schon seit alten Zeiten von einer Hoffnung künftiger Auferstehung des Fleisches gedeutet wird, deren Sinn somit über den Sinn der vorigen (die nur von einem Erscheinen vor Gott überhaupt redet) noch hinausginge, trägt gewiß diesen Sinn für einen unparteiischen Exegeten in sich. Man hat hier blos die Wahl, den Hiob entweder die Hoffnung blos irdischer Wiederherstellung, oder jene höhere Hoffnung aussprechen zu lassen. Nun ist zwar der Satz: „Er wird mich hernach aus der Erde auferwecken,“ B. 25 nicht buchstäblich so im Texte enthalten, sondern es heißt die Stelle genau also B. 25: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt, und als der Letzte wird Er über dem Staube stehen.“ Dann aber folgt B. 26. „Und danach (nämlich: wenn der Herr als der Letzte, Lebendige und Lebendigmachende über dem Staube der Menschheit steht) wird dieß (mein Gebein da) mit meiner Haut (wieder) umgeben seyn, und aus meinem Fleische heraus werde ich Gott schauen. B. 27. Ich, eben ich, werde Ihn mir schauen, und meine Augen werden Ihn sehen, und nicht als Fremder (werde ich Ihn sehen).“ Blos nun die Anfangsworte von B. 25 könnten etwa von irdischer Wiederherstellung verstanden werden: im Folgenden führt Alles darüber hinaus und läßt diese Vorstellung gar nicht mehr zu.¹⁾ Die besten Exegeten haben sich daher für jenen höheren Sinn der Worte ausgesprochen, und die in Steudels Theologie des Alten Testaments S. 123 gegebene Erklärung kann nur für eine Abschwächung des

1) Vgl. Calver Handbuch der Bibelertf. S. 163.

hohen Sinns der Worte erklärt werden, die schon wegen der feierlichen Einleitung der Rede B. 23 und 24 unmöglich ist. Dabei bestätigen und ergänzen sich die beiden genannten Stellen gegenseitig: die eine drückt die Unsterblichkeitsidee überhaupt, die andere die Auferstehungshoffnung aus, und zwar so, daß neben der Auferstehung des Fleisches namentlich die Identität des Bewußtseyns hervorgehoben und somit auch die Lehre von der Verwandlung — in einen Fremden — ausgeschlossen wird. Zu ähnlichen Hoffnungen auf messianischem Grunde erhebt sich dann öfters auch der Psalmist, so z. B. namentlich Ps. 16. Die messianische Bedeutung dieses Psalms ist durch Apostelg. 2, 30 ff. festgestellt: sie hat ihren Nerv in dem Worte B. 10 „nicht zugeben, daß dein Heiliger verwese,“ was allein bei Christo zutrifft; mag auch der betreffende Ausdruck in einer andern Stelle wie Ps. 30, 10. 49, 10. vgl. Jes. 38, 18. Grube, Grab bedeuten, und von hier aus die Erklärung der Stelle von Rettung vor dem Tode, von zeitlicher Rettung möglich seyn, die der Psalmist für sich aussprechen würde, so ist jedenfalls auch die andere Bedeutung: Verwesen, Verderben, sprachlich gerechtfertigt, und über die jedesmalige Bedeutung muß der Context entscheiden. Dieser führt aber hier durch das „ewiglich“ B. 11 und das „auch mein Fleisch wird sicher liegen“ B. 9 entschieden über alle zeitliche Rettung hinaus. Andererseits spricht offenbar in diesem Psalm der Psalmist zunächst von sich, und erst sekundär von Christo, mittelst einer Erweiterung seines Blickes — nach der richtigen Erklärung von B. 3¹⁾ (ich rede) im Namen aller Heiligen und Herrlichen (besonders des Heiligsten und Herrlichsten), so daß die messianische Erklärung zwar immerhin nothwendig ist, wie Petrus Apostelg. 2, 30. sagt, aber die eigenen Auferstehungshoffnungen des Psalmisten nicht ausschließt; jene culminirt in der tiefsten Bedeutung des Worts, das

1) Vgl. Calver Handbuch II. u. III. Aufl.

Luther mit Verwesung übersetzt: aber dem Verderben im Tode und im Scheol weiß sich nach B. 9 und 11 jeder Gläubige entnommen: er soll liebliches Wesen zur Rechten Gottes ewiglich genießen, und auch sein Fleisch sicher liegen auf Hoffnung seliger Wiederauferweckung: vgl. Ps. 17, 15., wo jede andere Erklärung des Erwachens nach dem Bilde Gottes auch nur für eine Abschwächung des Sinnes erklärt werden kann. Wenn ferner auch Ps. 49, 16. die Deutung von bloßer Bewahrung vor dem Tode zuließe (in diesem Sinne das Erlöstwerden aus der Hölle Gewalt gemeint wäre), so greift doch Ps. 73, 24. viel weiter: die Uebersetzung: „du nimmst dich meiner herrlich an“ ist nicht zulässig, das Wort heißt entschieden: du nimmst mich an, auf — mit Ehren — und das kann von keiner bloß zeitlichen Rettung verstanden werden. In gleicher Richtung spricht sich Salomo in den Sprüchwörtern aus. Während er von den Gottlosen nicht anders weiß, als daß sie in den Scheol zu den Rephaim kommen, kennt er den Weg der Klugen als einen Weg des Lebens überwärts, 12, 28. 15, 24. Die Propheten lieben es nicht nur, die irdische Wiederherstellung des Volks Israel mit Bildern, aus der Auferstehung genommen, zu zeichnen, Ezech. 37. Hosea 6, 2.; sondern in andern prophetischen Stellen, wie Jes. 25, 8. 26, 19. Hosea 13, 14. vgl. Dan. 12. hört das Bild auf, und der eigentliche Verstand tritt an dessen Stelle, wie die Propheten auch von den Kammern der Ruhe wissen, zu welchen die Gerechten bis zur seligen Auferstehung einstweilen eingehen Jes. 57, 1. vgl. 26, 20. Müssen wir nun auch zugeben, daß das Neue Testament nach seinem entwickeltern Lehrcharakter Unsterblichkeit und ewiges Leben in ein noch ganz anderes Licht stellt als das Alte Testament 2 Tim. 1, 10., so ist doch auch vom Alten Testament so viel ersichtlich, daß den Gläubigen, Erleuchteten der Blick gläubiger Hoffnung auf ein Leben bei Gott nach dem Tode niemals ganz fehlte, und dieser Blick in dem Maße lebendiger wurde, als überhaupt das

Geistesleben der Väter sich hob und erstarkte und zugleich die messianische Hoffnung in den Vordergrund trat. Der biblische Beweis für Unsterblichkeit und ewiges Leben ruht aber allerdings vorzugsweise auf dem Neuen Testamente. Denn dieß ist durch und durch eschatologisch, d. h. es ist ganz basirt auf die Lebenshoffnung in Christo: auch Alles, was das N. T. von Erlösung und Heiligung lehrt, zielt dahin: es ist uns schon, wie in der eigenen Auferstehung Jesu (vgl. bes. Röm. 5, 10. 11. 1 Kor. 15. Eph. 1, 18 ff.), so auch in dem Zweck Seiner Sendung und Dahingabe (Röm. 5, 8—10.), unsere Bestimmung zum ewigen Leben verbürgt.

Zweites Kapitel.

Der Tod und der Mittelzustand.

§. 1. Der Tod.

Während in der Anthropologie der Tod, und zwar eben auch der leibliche Tod (Röm. 5, 12 ff.), sich uns hauptsächlich unter den Gesichtspunkt stellte, daß er der Sünde Sold sei, unter den Gesichtspunkt der Strafe und des Gerichts,¹⁾ — wiewohl er dort schon zugleich als Mittel, die Erlösungsbedürftigkeit zu erwecken (vgl. Röm. 7, 24.) und demnach nicht als absoluter Tod (Röm. 8, 10.) erschien, so haben wir jetzt das entgegengesetzte Interesse, nämlich, zu finden und nachzuweisen, daß der Tod eben Letzteres, ein

1) Von Anfang sollte freilich kein Tod seyn, sondern, wie wir es hernach wiederfinden werden bei der letzten Verwandlung, oder wie es bei der Bildung eines neuen Leibs im alten sich darstellt, nur mit der Ausnahme, daß im letztern Fall der alte Leib eben doch abgelegt wird (s. hernach).

absoluter Tod, nicht ist, und nicht einmal die Vorstellung von einem Seelenschlaf nach dem Tode durch den biblischen Begriff des letztern gerechtfertigt ist. Seld der Sünde bleibt er jedenfalls auch für den Gläubigen und Gerechtfertigten, selbst für die, in welchen Christus wohnt (Röm. 8, 10.).¹⁾ Aber er ist in doppelter Beziehung nicht das, worauf der gewöhnliche Ausdruck, der von einem Tod des Menschen spricht, führen möchte. Der Tod als Akt ist nichts Anderes, als eine Trennung und Scheidung von Seele und Leib, mit dem Erfolg, daß Letzterer dadurch sein Leben einbüßt, todt wird. Und als Zustand ist er demnach nicht ein Todtseyn des ganzen Menschen, speciell nicht ein Todtseyn des persönlichen Ichs, außer wir heißen gleich wieder das Leben ohne Gott, außer der Gemeinschaft mit Gott, worin nach dem Tod als Akt das fortexistirende persönliche Ich sich befinden kann, auch Tod. Sofern wir Tod zunächst die Auflösung eines organischen Ganzen in seine Theile heißen, so findet dieß zwar beim Tod als Akt auch in sofern schon Statt, als eine Lösung des Bands zwischen Leib und Seele vor sich geht. Was aber den dadurch herbeigeführten Zustand von Leib und Seele selbst betrifft, so löst sich die Seele nicht eben so auf, wie der Leib in Folge jener Scheidung, sondern die Seele bleibt die Einheit, die sie zuvor gewesen ist, und, wenn gleich auch sie bei bestimmten Subjecten beziehungsweise todt genannt werden kann, was ihren Zustand betrifft, so ist doch der Ausdruck „todt“ auf sie

1) Schon bloß natürlich aufgefaßt tritt er ein theils in Folge der Abnutzung der leiblichen Kräfte, wodurch diese aufhören, ein Organ der Seele zu seyn, so daß jene Scheidung sich vollziehen muß (eben jene Abnutzung ist aber eine Folge der Sünde), theils in Folge eines Mangels der Lebenskraft der Seele, — wie er durch die Sünde geworden ist, deren Wurzel ja im Menschen bleibt, — den Leib als ihr Organ festzuhalten. Die Lebenskraft, welche der Wiedergeborene allerdings besitzt, äußert sich auf andere Weise (s. hernach), durch Bildung eines neuen Leibs: den alten aber muß die Seele des Wiedergeborenen, eben auch, weil sie dieß ist, abstoßen.

in ganz anderem Sinn anzuwenden als auf den Leib. Den Ausdruck „todt“ hätten wir demnach in dreifachem Sinn zu verstehen; erstens von dem Akt der Trennung zwischen Leib und Seele, zweitens von der Auflösung des Leibs in seine Bestandtheile (da er nicht bloß wieder zur Erde wird, 1 Mos. 3, 19., sondern zu Staub, Ps. 30, 10. 104, 29. Pred. 3, 20. vgl. Ps. 22, 16. 7, 6. 103, 14.), drittens von dem Zustand des Lebens ohne Gott, außer Gemeinschaft mit Gott, bei bestimmten Subjecten, ein Zustand, der zwar bei diesen Subjecten, bei den Gottlosen und Ungläubigen, hier schon stattfindet, aber erst dort recht grell hervortritt. Dagegen dürfen wir die Seele nach dem Tod nicht in sofern todt nennen, als ob sie als diese persönliche Einheit mit Selbstbewußtseyn aufhörte zu existiren. Gerade in dieser Beziehung ist es uns von Werth, die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele vor- ausgeschickt zu haben. Mögen wir nun die Sache teleologisch auffassen, so ergibt sich, daß der Mensch erst nach dem Tode zu dem gelangt, was ihm gehört, der Gläubige zu der höhern Stufe seines Daseyns, auf die er angewiesen ist, der Ungläubige und Gottlose zu der Vergeltung, die ihm gebührt. Oder mögen wir die Sache kosmologisch auffassen, so haben wir gefunden, daß der Mensch als dieses selbstbewußte Ich nicht zerstört werden, und demnach auch der Tod das menschliche Subject nur theils in sofern betreffen kann, als jener Actus der Lösung zwischen Leib und Seele stattfindet, theils sofern nun sein Leib in Staub zerfällt. Allerdings haben außer jenen materialistischen und pantheistischen Leugnern der Unsterblichkeit auch manche christliche Parteien und einzelne christliche Denker und Forscher den Tod eben in allen jenen Beziehungen prägnanter und buchstäblicher auffassen zu müssen geglaubt, und lassen durch jene Lösung und das Todtseyn des Leibes auch der Seele eine Verletzung oder Schwächung zugefügt werden, die an ein Todtseyn auch der Seele hinstreift, und nur bei den Gläubigen durch das Umsangenseyn von der Gemeinschaft Christi und Sei-

nem Leben neutralisirt seyn soll. Vernehmen wir das Nähere hierüber und bestimmen wir das Unwahre oder Wahre daran.

§. 2. Die verschiedenen Ansichten über das Fortleben der Seele nach dem Tode innerhalb der gläubigen Unsterblichkeitslehre.

Wenn sich für uns jenes Fortleben laut unserem im vorigen Paragraphen aufgestellten Begriffe des Todes und unseren vorausgeschickten biblischen und andern Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele unfehlbar ergibt, so hat sich doch die zuletzt berührte entgegenstehende Ansicht eben auch vom Begriff des Todes aus anders ausgesprochen, und zwar spricht a) die Lehre vom Seelenschlaf allen Gestorbenen, auch den Gläubigen, das volle Selbstbewußtseyn und Fortleben der Seelen ab; b) Andere beschränken es wenigstens eben auf die Gläubigen, und schreiben den Andern eine Art Nichtseyn zu; c) eine dritte Klasse macht ferner die alsbaldige Wiedergewinnung eines neuen Leibes und sofort einen gewissen Grad der Heiligung zur Bedingung eines wahrhaften Fortlebens nach dem Tode. Was die erste Ansicht betrifft, so findet sie sich nicht nur von Alters her, im dritten Jahrhundert nach Christo, bei den sogenannten Psychopannychiten in Arabien, und bei den Wiedertäufern zur Reformationszeit, sondern wurde von Luther selbst vermuthungsweise aufgestellt und neuerdings von den Irvingianern adoptirt. Luther äußert sich so. Obwohl er selbst Ausnahmen — bei einem Mose, Elias, Abraham, Lazarus 2c., und andererseits bei den Geistern im Gefängniß, Sodomitern (laut Brief Judä) — einräumen muß, so vergleicht er doch auch wieder den Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung mit dem Zustand des Fötus im Mutterleib und schildert ihn als einen Zustand der Bewußtlosigkeit in den Worten: „Wir fahren dahin und kommen am jüngsten Tage herwieder, ehe wir es gewahr werden, wissen auch nicht, wie lange wir aus gewesen sind,“ — und ferner: „die Todten,

wenn sie aufwachen, wissen sie nicht, wo sie gewesen sind.“ Die zweite Ansicht ist durch einen Lutheraner der Neuzeit¹⁾ vertreten. Er betrachtet den Zustand nach dem Tode als einen Zustand der Leiblosigkeit bis auf den Tag der Auferstehung, ein Schemen oder Schattenbild abgerechnet, in welchem sich die Seele versichtbare, sagt, das Wesen des Todes sei gänzliche Scheidung der Seele ihrer feinsten wie größten Stofflichkeit nach, und von der Todesmacht werden wir erst in der Auferstehung ganz frei, wenn gleich die abgeschiedenen Seelen im Schatten und unter dem Gezelt ihres verklärten Hauptes im Frieden leben und selig seien. Von der gleichen Prämisse, daß der Tod so lange sein Recht über den Menschen behaupte, als der Mensch entkleidet sei, geht auch die dritte Ansicht aus, nur zieht sie einen andern Schluß als die zweite; nämlich während die vorige die Gläubigen trotz der Leiblosigkeit unter dem Schatten und Gezelt ihres verklärten Hauptes selige Ruhe genießen läßt, schließt die andere,²⁾ daß es ohne den neuen Leib auch keine Seligkeit, kein Leben geben könne, rückt daher den Termin der Auferweckung für die zur Seligkeit Berufenen so weit als möglich vor, läßt die Einzelnen, je nachdem sie durch ihre Fortschritte in der Heiligung dazu qualificirt sind, alsbald ihres neuen Leibes theilhaftig werden als der Bedingung alles wahrhaft seligen Lebens, während der Hadeszustand für alle diejenigen fort dauert, welche wegen mangelnder Heiligung des neuen Lichtleibs noch nicht theilhaft geworden sind. Da aber Auferstehung, Verklärung des Leibes, oder auch ein Leben unter dem Schatten der verklärten Leiblichkeit Christi erst seit vollbrachter Erlösung möglich geworden, so ist es von den beiden letztern Ansichten nur eine Consequenz, wenn sie von allen vor Christo Gestorbenen auch eine Art Seelenschlaf (wie die erste An-

1) Delitsch in seinem trefflichen Buche: System der biblischen Psychologie.

2) so eine Oettingerisch-mystische Partei.

sicht solchen überhaupt zwischen Tod und Auferstehung setzt) annehmen; und so läßt denn obgenannter Lutheraner auch die Seelen der Väter vor Christo im Scheol (Hades) seyn (nur zugleich „in der Tiefe göttlicher Liebe ruhend“ — hier die Inconsequenz, die sich einmischt); ja selbst den Schächer spricht er, bevor Christus denselben verlassen hatte, in den Hades, wenn gleich „in paradiesischem Zustande.“ Es wird also den trüben alttestamentlichen Ansichten vom Scheol (s. oben) im Allgemeinen Realität, Objectivität zuerkannt.¹⁾ Consequent ist es bei diesen Ansichten zugleich, daß man den Tod als keine gewinnhafte Befreiung der Seele anzusehen weiß, wie man doch sonst gerne thut, vielmehr die Ansicht b) den Zustand nach demselben, ohne das Umschlossenseyn von der Gemeinschaft Christi, für einen Zustand schmerzlicher Nothheit, und daß nicht nur die Ansicht a), sondern auch die c) ihn wenigstens als einen sehr unvollkommenen Lebenszustand betrachtet. Auch setzt sich mit der letztern Ansicht leicht eine gewisse Fegfeuerlehre in Verbindung, indem man von der Ansicht ausgeht, der Grad der Heiligung, von welchem die Wiedergewinnung des neuen Leibes und sofort das wahre Fortleben abhängt, könne bei denen, die ihn nicht hier schon erlangt haben, und werde bei Manchen dieser Art im Jenseits nur unter Anwendung schmerzlicher Mittel herbeigeführt werden.

§. 3. Beurtheilung der Lehre vom Seelenschlaf.

Es ist nicht zu leugnen, daß ihr Manches günstig zu seyn scheint, vor Allem die Betonung der Auferstehung in der heiligen Schrift, die Hervorhebung des Tags der Auferstehung als des Tages des Gerichts, ferner die Bezeich-

1) Ein anderer Lutheraner der Neuzeit läßt auch im N. T. die Seelen wenigstens im Scheol seyn, die Geister bei Christo, natürlich — was wir gleich bemerken — eine ganz unzulässige Trennung.

nung des Todes als eines Schlafs, des Auferstehens als eines Erwachens, die trüben Ansichten des Alten Testaments vom Zustand nach dem Tode. Was sollten denn auch, möchte man denken, die vielen Millionen Abgeschiedener, namentlich jene Indifferenten, zumal aus den Heiden, thun bis zur Auferstehung! Und immerhin ist ja Schlaf kein Tod, kein Nichtseyn. Es ruhen bei ihm nur gewisse Thätigkeiten (der Sinne und des Willens); andere, wie die Vorstellung und Phantasie, sind sehr rege, wie auch beim leiblichen Schlaf hienieden wenigstens Thätigkeit des Bluts und der Verdauungswerkzeuge fortdauert. Allein Alles, was die Schrift sonst lehrt, zeigt deutlich, daß ihr das Schlafen des Verstorbenen bloßes Bild des erquicklichen Ruhens, wie das Entschlafen ein Bild sanfter Lösung des Bandes zwischen Leib und Seele ist, hierin der Entbindung der Seele im leiblichen Schlafe ähnlich, und daß dem gemäß auch das Erwachen bloß vom Erstehen des Leibes bei der Auferweckung zu deuten ist. Denn sowohl im Alten als im Neuen Testamente finden wir ja die Einen, die Gläubigen, lebend beim HErrn,¹⁾ die Andern, die Ungläubigen, gerichtet. Selbst vom Alten Testament kann dieß nicht bestritten werden. Wollte man auch, was Luk. 16 vom Lebenszustand Abrahams und des Lazarus gesagt ist, bloß in die Vorstellung des reichen Mannes verlegen, so sagt doch Jesus von den Gläubigen des Alten Bundes selbst (Matth. 22): Ihm leben sie Alle. Wollte man andererseits den reichen Mann vom Standpunkt des Neuen Testaments aus bloß darum, weil er nicht an Christum glaubt, gerichtet denken, so zeigt sich vielmehr, daß es schon zum Gerichte dient, wenn man Mosen und die Propheten nicht hört. Wollte man diesen Gegeninstanzen ausweichen und etwa, wie die frühesten Freunde der Seelenschlafslehre, sagen, auch beim Seelenschlaf könne

1) Dieß wird freilich auch noch von Andern als den Freunden der Seelenschlafslehre bestritten, aber, wie wir hernach nachweisen werden, mit Unrecht.

es einen Zustand der Seligkeit und Unseligkeit geben, indem die Seelen je nach der Beschaffenheit des irdischen Lebens, deren Andenken das gute oder böse Gewissen in rastloser Thätigkeit weckt und mittelst der Phantasie vorführt, ein seliges oder qualvolles Leben führen (vgl. süße oder qualvolle Träume), so zeigt sich doch Alles, was die Schrift von Seligkeit oder Unseligkeit nach dem Tode sagt, als gar zu reell, als daß man es bloß in die Phantasie verlegen könnte. Wir können und sollen nach 1 Thess. 5, 10. allerdings auch schlafend mit dem Herrn leben. Aber offenbar meint die Schrift Matth. 22, 29—32. und auch Luf. 16, 22 ff. etwas Reelleres, als was im Schlaf stattfindet. Wenn nun doch im A. T. selbst die Gläubigen den Scheol als einen Zustand der Bewußtlosigkeit und dumpfen Hinbrütens schildern und deßhalb Grauen davor äußern, so haben wir dieß schon oben als subjective Stimmungen erkannt. Gesezt daher, daß die verstorbenen Gläubigen des A. T. mit allen andern Verstorbenen vor Christo überhaupt in den Räumen des Scheol gewesen wären, und erst Christus sie aus demselben befreit und in den Himmel eingeführt hätte,¹⁾ so können sie sich doch nicht im bewußtlosen Zustande im Hades befunden haben. Wenn andererseits selbst Christus im Neuen Testament Joh. 9, 4. vom Zustand nach dem Tode als einer Nacht spricht, da Niemand mehr wirken könne, so besagt dieß offenbar etwas ganz Anderes als einen Zustand der Bewußtlosigkeit, besagt nur, daß, wenn man sein Heil hier nicht wirke, man es dort nicht mehr wirken könne, wie denn Christus selbst hienieden unser Heil wirken mußte. Jedenfalls würde diese Stelle zu viel beweisen, sie ließe sich auf die ganze

1) eine neuerdings sehr allgemeine Ansicht; und ein Delitzsch läßt (s. oben) auch den Schächer zunächst noch in den Scheol abgehen und dort, obwohl „in paradiesischem Zustande“ weilen, bis Christus den Hades verließ, und er mit Ihm. Wir werden diese Ansicht gleich unten kritisch beleuchten: man denkt dabei freilich nicht an die Kluft zwischen Lazarus und dem reichen Mann.

Ewigkeit ausdehnen. Es ist nun allerdings auffallend, daß in der Schrift der Zustand zwischen Tod und Auferstehung ganz ignorirt scheint. Wenn Christus von jenseitiger Vergeltung spricht, so nennt er meist den Tag des Gerichts oder die Auferstehung der Todten, der Gerechten. So auch die Apostel sehen vorzugsweise auf die Zeit der Offenbarung Christi und der Auferstehung der Todten, sowie andererseits den Gerichtstag hin. Warum anders, möchte man sagen, als weil die Zwischenzeit gar keine Bedeutung hat, folglich eine Art Nichtseyn, etwa ein Seelenschlaf ist? Man kann so darauf kommen, auch die Scenen in der Offenbarung Johannis, die reellere Zustände des Jenseits beschreiben, doch nur als Ausnahmen oder als Borausnahmen des Zustands nach der Auferstehung aufzufassen. Allein wiederum ist gewiß wahr, daß „die Gläubigen hier schon in Christo ewiges Leben haben,“ „vom Tode zum Leben hindurchgedrungen sind,“ wie andererseits die Ungläubigen schon gerichtet sind, — wie sollte jenes Leben eine Unterbrechung erleiden durch den Zwischenzustand, durch einen Seelenschlaf, wie das Gericht der Ungläubigen nicht gleich nach dem Tode beginnen müssen!

Jene scheinbaren Gegeninstanzen sind daher anders zu erklären. Es gibt eine entwickeltere und eine minder entwickelte Lehre der h. Schrift über das Jenseits. Wo von diesem nur in großartigen, markigen Zügen gesprochen wird, da wird der Tag des Gerichts, der Auferweckung hervorgehoben; auch ließ die Sehnsucht nach der Offenbarung Christi den Zwischenzustand in Hintergrund treten. Bei entwickelterer Ansicht trat auch der Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung in den Gesichtskreis und bekam seine Bedeutung.

§. 4. Fortsetzung.

Wenn wir nun aber gleich nach dem Bisherigen die Lehre vom Seelenschlaf im Allgemeinen für irrig halten,

so zeigt sich doch auch hier, daß an jeglichem Irrthum etwas Wahres ist. Zweierlei Seiten der Wahrheit hat dieser Irrthum. Einmal, wenn wir gleich den Seelenschlaf als allgemeinen Zustand nach dem Tode nicht zugeben, so scheint er doch in Bezug auf gewisse Subjecte angenommen werden zu können und zu müssen, wiewohl auch auf sie nur beziehungsweise. Jes. 14 und Ezech. 31, 32. enthalten nämlich nicht bloß Ausdrücke subjectiver Stimmungen, wie jene oben angeführten Stellen in den Psalmen und Propheten, sondern prophetische Schilderungen. Hier ist nun aber eben ein jenseitiger Zustand dumpfen Hinbrütens, der nur ausnahmsweise durch vorübergehende Aufregung unterbrochen wird, geschildert. Die bereits im Jenseits befindlichen Todten hören wir Jes. 14 ihren Hohn darüber aussprechen, daß es nicht bloß mit ihrer irdischen Pracht und Herrlichkeit, sondern auch mit der der neuen Ankömmlinge, selbst wenn sie die Höchsten auf Erden waren, aus ist, daß Alles, was im Diesseits gelebt hieß, im Jenseits dahin ist. So lernen wir demnach neben den eigentlichen Gerichtszuständen des Jenseits auch einen Zustand kennen, dessen Eigenthümliches nach dem Ausgang des zeitlichen Lebens, in Ermangelung des höhern Lebens, das Todtseyn im Sinne des puren Vegetirens, Halblebens ist, ohne daß aber deswegen das Bewußtseyn aufgehoben wäre. Zu dieser Unterscheidung sind wir ferner aufgefordert durch die Stelle Offb. Joh. 20, 13. Hier werden zweierlei vom Ort der Seligen verschiedene Räumlichkeiten des Jenseits, die bis zum jüngsten Tag dauern (erst da geräumt und in den Feuerpfuhl geworfen werden), unterschieden, Tod und Hölle. Nun ist die Deutung des einen vom Ort der gerichteten bösen Engel, der Teufel, des andern vom Ort der Dämonen, bösen Menschengestirnen, willkürlich. Viel näher liegt, den einen, den Hades, wie sonst, vom Ort der eigentlich Gerichteten, den andern, den schlechtthin Tod genannten Ort, vom Aufenthalt Solcher zu verstehen, deren Zustand nach dem Tode eben eine Art Todtseyn, ein pureß Vegetiren oder

Halbleben, ein Träumen von vergangenen Tagen zc. ist. Welche Subjecte aber dahin gehören, ist eben theils überhaupt daraus, daß die, welche Mosen, die Propheten und Apostel hatten, entweder als gläubig selig (Matth. 22, 29 ff.) oder als ungläubig positiv gerichtet sind (siehe Luk. 16), theils speciell aus Jes. 14, Ezech. 31. 32 zu ersehen. Folgt aus jenem Umstand schon, daß die, deren Zustand das Halbleben ist, nur solche seyn können, die außerhalb des Offenbarungsverbandes stehen, oder die das helle Licht der Offenbarung, insbesondere des Evangeliums, entbehrten, also Heiden, so sind Ezech. 31. 32, sogar die Heidenvölker, beziehungsweise Heidenfürsten, die in der Unterwelt schlafen, namentlich aufgeführt. Diese Stellen werden für unsere Frage dadurch recht bestimmt, daß ausdrücklich gesagt ist, auch Pharao mit seinem Volk, obwohl bei den Egyptern die Beschneidung Sitte war, müsse dort sammt den Unbeschnittenen, i. e. sammt den andern Heiden liegen.

Nun ist es auch bedeutsam, daß, wenn in der Schrift vom Gericht, das die Heiden trifft, die Rede ist, vorzugsweise der jüngste Tag, der letzte Gerichtstag genannt wird, so nicht bloß überhaupt Röm. 2 oder Matth. 25, 31., sondern in speciellen Beziehungen Matth. 11, 22. 23. 24. vgl. Matth. 10, 15. Luk. 10, 12. Zwar werden die Ungläubigen zur Zeit Noa's 1 Petr. 3, 19. 20. 4, 6. als gerichtet aufgeführt, ebenso, scheint's, Judä 7 auch die Leute von Sodom und Gomorrha. Allein, wenn dieß wirklich von jener Zwischenzeit zwischen Tod und Gerichtstag gemeint, und auch auf Tyrus und Sidon anzuwenden wäre (immerhin wäre auch noch eine andere Exegese möglich), so kann gerade diese Städte, als innerhalb des Offenbarungsbereichs stehend, ein anderes Loos treffen als andere Heiden, wiewohl auch bei ihnen in jener Zwischenzeit nur von einem Vorgericht die Rede seyn dürfte (vgl. selbst von den gefallenen Engeln den Ausdruck Judä 6 Schlußw.). Die Ungläubigen zur Zeit Noa's sind ohne dieß von diesem Gesichtspunkt, als innerhalb des Offen-

barungsbereichs stehend, aufzufassen. Ueberhaupt bestreiten wir nicht, daß auch abgeschiedenen Heiden nach rechts oder links ein bestimmtes Loos zufallen kann: Freunde der Wahrheit, edlere Seelen werden auch aus ihrer Mitte näher zur Geisterpersonne hinankommen, Tyrannen und Gottlose in die äußerste Finsterniß hinausgestoßen seyn; aber der Hauptmasse nach werden sie sich befinden, wie Jes. 14. Ezech. 31. 32 geschildert, in einem Halbleben. Es sei denn, daß es auch bei ihnen, wie bei jenen Ungläubigen zur Zeit Noa's, seit den Tagen des Neuen Bundes durch die Predigt des Evangeliums ein Anderes werde. Zwar wohl gerade in dieser Beziehung nicht bloß zu wiederholen ist, was oben von Räumung des Todes und der Hölle erst am Tage des Gerichts nach Lffenb. 20, 14. gesagt worden, sondern auch das andere Wort von Bedeutung wird, daß erst im Lichte von Neu Jerusalem auch die Heiden wandeln und erst die Blätter vom Lebensbaum sie gesund machen werden. Wiederholen müssen wir aber auch nochmals, daß jenes Halbleben im Zwischenzustand auf keinen Fall ein Zustand der Bewußtlosigkeit ist, sondern eben nur den Mangel an wahren Leben ausdrückt, der mit persönlicher Fortexistenz verbunden seyn kann, wie die Qual der Hölle selbst (vgl. den andern Tod).¹⁾

Haben wir hiemit die eine Seite der Wahrheit an jenem Irrthum erörtert, so ist die andere, daß der Zwischenzustand auch für die Gläubigen vorherrschend ein Zustand der Ruhe ist. Zwar zeigen uns mannigfache Schilderungen der h. Schrift, die wir noch kennen lernen werden, daß auch diese Ruhe keine absolute ist, daß auch

1) Vergleiche noch die Scene im Hades bei Homer mit der Aeußerung des Odysseus über seine Lage:

„Nicht ja rede mir ein Trostwort —

Lieber ja wollt' ich das Feld als Tagelöhner bestellen

Einem dürstigen Mann, ohn' Erb' und eigenen Wohlstand,

Als die sämmtliche Schaar der geschwundenen Todten
beherrschen.“

Die Thätigkeit nach außen dabei mit nichts ganz fehlt, daß die Ruhe eine Sabbathruhe ist, welche auch sabbathliche Thätigkeit in sich schließt. Aber ob sie auch schon jenes königliche Priesterthum in sich schließt, dessen die Gläubigen in der Zeit der Vollendung theilhaft werden, dürfte zu fragen seyn. Die Antwort wird namentlich in Angemessenheit an die vorhin aufgeworfene Frage ausfallen, wie weit auch den Heiden in der Zwischenzeit das Evangelium gepredigt wird. Im Uebrigen wird der Lebenszustand der Gläubigen ihre eigene Ausreifung auf den Tag der Auferstehung betreffen.

§. 5. Die Entkleidung und Bekleidung nach dem Tode.
Allgemeines.

Ein allgemeiner Seelenschlaf nach dem Tode bis zur Auferstehung kann nach dem Bisherigen nicht stattfinden. Nun wollen aber Andere, obwohl sie mit uns darin einverstanden sind, daß die Seele nach dem Tode nicht todt ist, obwohl sie auch den Seelenschlaf negiren, dennoch das Sterben auch von der Seele prädicirt haben, in dem Sinn, daß sie den Leib ablegen muß und nach dem Tode leiblos ist. In dieser Hinsicht, sagt man, unterliegen auch die Seelen der Gläubigen noch dem Zorngericht und der Todesmacht, und diese werde für sie nur dadurch neutralisirt, wie die Einen ¹⁾ sagen, daß sie zugleich das Kleid der Gerechtigkeit Christi an sich tragen und vom Schatten Christi und Seiner Dora umfungen sind, — wie die Andern, — durch die möglichst baldige Gewinnung des Auferstehungsleibs. Diejenigen, welche dieser Ansicht sind, mögen zwar wohl auch der leiblosen Seele ein gewisses Bild zuschreiben, in welchem sie sich versichtbare; aber es wird dieß von ihnen selbst für ein bloßes Schattenbild erklärt, und es kann von ihnen consequenter

1) so der schon erwähnte Lutheraner Delitzsch in seinem System der biblischen Psychologie.

Weise auch kein Gewicht darauf gelegt werden, wenn doch der Zustand der Leiblosigkeit auch für die Gläubigen an und für sich eine Nachwirkung von dem Zorngericht des Todes seyn soll. Von der Prämisse dieser völligen Leiblosigkeit ausgehend — leitet man hier zwar keinen Seelenschlaf daraus her; auch das Hadesleben der Gläubigen wird verworfen, da sie vielmehr bei Christo sind, trotz der Leiblosigkeit und eben zur Deckung der Leiblosigkeit; aber eben diese Leiblosigkeit wird als ein wesentlicher Mangel angesehen, den nur Christi Gemeinschaft mildert. Die Anhänger Detingers und Hahns, sei's, daß sie ohne Auferstehung eine völlige, sei's nur eine relative Leiblosigkeit annehmen, legen jedenfalls auf jede andere Leiblichkeit außer dem Auferstehungsleib kein Gewicht, und sprechen die Seelen so lange in den Hades, schließen sie von der Gemeinschaft mit Christo aus, als sie des neuen Lichtleibs noch nicht theilhaftig sind.¹⁾ Im Gegensatz gegen diese beiden Ansichten werden wir nun erstens zeigen, daß wir uns die Seelen im Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung nicht absolut nackt zu denken haben, sondern mit einem Zwischenleib versehen, folglich die Seelen der Gläubigen auch unter keinem in dieser Nacktheit bestehenden Zorngerichte mehr stehen, und zweitens, daß die Zwischenleiblichkeit, wenn sie gleich nicht ist, was der neue Lichtleib, doch ein hinreichender Ersatz dafür ist, ja ein gewisses Moment des Auferstehungsleibs schon in sich schließt, aber als solche kein specielles Privilegium der Gläubigen ist, dieses vielmehr seinen Grund sonst hat. Die Entkleidung der Seele im Tode werden wir dann jedenfalls nicht mehr als puren Verlust anzusehen haben; noch viel weniger werden wir alle noch nicht des neuen Leibes theilhaftig gewordenen Seelen darum in den Hades verbannen.

1) Als ein Gewinn kann in beiden Fällen der Tod an und für sich auch für den Gläubigen nicht angesehen werden, vielmehr nur als eine Benachtheiligung.

Die Ansicht von einer Zwischenleiblichkeit der Seele ist zwar neuerdings weniger mehr beliebt, als sie es eine Zeitlang war, und namentlich wollen ihr neuerdings auch die Exegeten die Stütze aus 2 Kor. 5, 1 ff. entziehen. Doch findet sie immer noch ihre Vertreter — theils auf Seite der Theologen, ¹⁾ theils auf der von Naturforschern, ²⁾ und wir halten sie schon rationell, d. i. im Zusammenhang des christlichen Denkens, — und sodann biblisch und exegetisch ausdrücklich für begründet. ³⁾

Mit Nothwendigkeit führt Folgendes das christliche Denken auf eine Zwischenleiblichkeit. Einmal der Strafzustand der Gottlosen. Diesen, als einen blos geistigen, bestehend in schmerzlicher Reue und peinigender Qual des Gewissens, sich zu denken, dazu hat man ganz kein Recht. Wir wollen uns zwar nicht auf den Wortlaut von 1 Petr. 4, 6., wo von Gerichteten nach dem Fleisch die Rede ist, berufen, da dieß zunächst auf das Strafgericht der Sündfluth geht; aber es ist dabei offenbar vorausgesetzt, daß das Gericht am Fleische, das die Sündfluth brachte, sich drüben auf irgend eine Weise noch fortsetzt. Sinn: „auf daß sie gerichtet seien und bleiben nach dem Fleisch.“ Woher sollte auch bei den Gottlosen auf einmal die Reue und Qual des Gewissens kommen, wenn sie's nicht eben leiblich zu empfinden hätten, daß sie die Gerichteten sind? Auch die Verstoßung in die Finsterniß allein, ohne positive leibliche Qual, würde jene Gewissensbisse nicht hervorbringen. Leiden sie nun leibliche Qual, so müssen sie auch ein leibliches Organ hiefür haben. Ob diesem auf Seiten der Gläubigen ein ähnliches zur Empfindung der Seligkeit entsprechen müsse, könnte man bezweifeln, da es

1) wie z. B. auch in der ev. Kirchenzeitung.

2) wie z. B. selbst Liebig.

3) Göschel in seiner Ostergabe geht zwar noch weiter und sagt: „im Zwischenzustande bleibt dem Leibe eine Potenz der Seele, ein Seelenkeim, — der Seele eine Leibespotenz, wodurch der Zusammenhang mit der getrennten Leibesubstanz in seiner Continuität erhalten wird;“ jedenfalls also fordert er auch das Letztere.

sich zunächst nicht beweisen läßt, daß die Seligkeit auch eine leibliche seyn müsse, wie denn eine solche, wie die Luk. 22, 30. beschriebene, nicht in den Zwischenzustand gehört. Aber jedenfalls, wenn die Gottlosen im Zwischenzustand nicht ganz leiblos sind, warum sollten die Gläubigen einer Zwischenleiblichkeit entbehren? Haben sie aber eine solche, so wird sie allerdings auch einen Beitrag zu ihrer Seligkeit, oder wenigstens zu ihrer Herrlichkeit geben. Die in der Offenb. Johannis erwähnten weißen Kleider, wenn sie auch an sich weder die Zwischenleiblichkeit noch den neuen Lichtleib bezeichnen, sondern die Gerechtigkeit der Heiligen (s. Offenb. 19, 8.), setzen doch irgend eine solche Leiblichkeit auch auf Seiten der Gläubigen voraus, die um so mehr strahlt, je mehr sie jene Gerechtigkeit der Heiligen haben. Auch das Wiedererkennen der Seligen unter einander setzt eine leibliche Gestalt der Seelen voraus. Nun meinte man zwar Seitens derer, welche die Zwischenleiblichkeit verneinen, die Seele könne sich aus sich selbst versichtbaren. Wie das aber ohne etwas Leibliches möglich seyn soll, ist wieder nicht einzusehen.

§. 6. Fortsetzung.

Es läßt sich ja auch schon a priori denken, daß, nachdem die Seele einmal in ihrem Dieffseitigkeitsleben länger oder kürzer mit dem Leibe verbunden gewesen — bei ihrem Austritt aus dem Leibe nicht alsbald alle Spuren jener Verbindung sich verwischen, daß die Seele vielmehr schon während jener Verbindung das Verwandteste der leiblichen Kräfte sich aneignete, in dessen Besitz sie nun ist, wann sie den Leib verläßt. Wenn aber schon jenes frühere Verhältniß der Seele zum Leibe uns vermuthen läßt, daß irgend ein, sei's auch noch so zartes Band zwischen ihr und dem Leibe auch nach der Trennung fortbestehen werde, so wird uns dieß noch wahrscheinlicher, wenn wir uns den Akt der Auferstehung erklären wollen. Für diesen Zweck gibt selbst der schon mehr genannte lutherische Theo-

loge zu, daß nicht alles Verhältniß der Seele und des Leibes mit dem Tode ganz aufhöre. Aber wir müssen uns dieß fortdauernde Verhältniß nicht bloß als ein Verhältniß der Beziehung, nicht einmal bloß dynamisch, sondern stofflich denken. Wir können uns zwar denen nicht anschließen, welche den neuen Leib ganz aus der Seele oder dem Geiste sich entwickeln und bei der Auferweckung eigentlich nichts aus dem Grabe auferstehen lassen (in welchem Fall dieß Wort Sinn und Bedeutung ganz verlöre), wie wir überhaupt nicht zu denen gehören, welche die Seele als Schöpferin ihres Leibes ansehen, da sie ihn vielmehr nur belebt und ihm ihr Bild aufdrückt. Wir können diese Ansicht namentlich in der Richtung nicht theilen, als dabei wohl meist die Voraussetzung ist, nur der Geist der Gläubigen entwickle einen solchen Auferstehungsleib aus sich. Andererseits können wir die Auferstehung nicht erklären ohne ein auch nach dem Tode fortbestehendes Band zwischen Seele und Leib, das, da es nicht auf Seite des Leibes sich befinden, nicht im Grabe liegen kann, auf Seite der Seele vorhanden seyn und hier in etwas Leiblichem bestehen muß. Denn wenn gleich Gott die Todten durch Seine Allmacht erweckt, so gebraucht Er doch auch für Seine allmächtigen Wirkungen Mittel, und, da die Seele fortlebt und es sich bei der Auferweckung der Todten nur um die Wiedervereinigung der Seelen mit den Leibern handelt, so haben wir das belebende Element in den Seelen zu suchen, und der Kraft, die dabei wirkt, muß auch ein Stoff zu Grunde liegen.¹⁾ Es ist auch nicht der Mangel an Leiblichkeit überhaupt, was das dumpfe Hinbrüten jener Schattenbilder, jener

1) Wir können es dem Dr. Deligisch nicht zugestehen, daß die Gerechtigkeit Christi an und für sich selbst schon ein sichtbares Kleid bilden könne: diese Vorstellung läßt sich nicht vollziehen; ebenso wenig, daß das Umschlossenseyn von der Herrlichkeit Christi ein deckendes Kleid bilde: zur Decke mag sie immerhin dienen, aber wie sie zu einem deckenden Kleide ohne ein leibliches Medium werden könne, läßt sich nicht einsehen.

Nephaim bewirkt, sondern daß sie, während ihnen das höhere geistliche Leben abgeht, zugleich kein Organ mehr haben für leiblich-materiellen Genuß und Thätigkeit. Jene Zwischenleiblichkeit kann nämlich jedenfalls nur der feinste Extrakt der leiblichen Kräfte seyn, von den Naturforschern Nervengeist genannt, zum Unterschied von den eigentlich materiellen Stoffen des Leibes, welche indeß zum Auferstehungsleib auch wieder verwendet werden. Delizsch führt folgende Ausdrücke von Helmont an: „Die Seele ist ein Licht, eine geistliche Substanz, krystallinisch leuchtend in selbsteigenem Glanze, eingehüllt aber in einen andern nebelhaften Theil, wie in seine Hülse, an der ich nicht unterscheiden konnte, ob sie einen Glanz an sich habe, von wegen des überwiegenden Blißes des darin enthaltenen krystallinischen Geistes;“ — und von Reil folgende: „Das Nervensystem ist der eigentliche Leib unseres Ich; die andern Theile sind der Leib dieses Leibs, die nährenden und schützenden Borke seines zarten Marks.“ Delizsch selber sagt: „Das Nervensystem ist der immer von Neuem aus dem Blute sich verjüngende innere Leib der Seele; wo daher die Seele visionär geschaut ward, da erschien sie immer in diesem Nervenleibe, und, weil sich dieser durch die ganze Leiblichkeit bis in ihre feinsten und äußersten Gewebtheilchen erstreckt, erschien sie gleich gestaltet dem ganzen Menschen.“

Trägend eine solche Zwischenleiblichkeit nach dem Tode ist am Ende selbst die Bedingung des persönlichen Seyns überhaupt. Wir haben wenigstens in unserer Anthropologie schon die ursprüngliche Genesis der Persönlichkeit des Menschen nach der Schrift daraus abgeleitet, daß Geist des HErrn, d. h. göttliche Substanz, so weit noch nicht persönlich,¹⁾ dem Person-Gebild aus Ihon eingeblasen wurde. „So ward der Mensch eine lebendige

1) was allerdings Delizsch bestreitet, was wir aber in der Anthropologie besonders damit rechtfertigten, daß wir eine Schöpfung des Menschen und keine Emanation lehrten,

Seele," d. h. so entstand des Menschen Persönlichkeit. Eine Persönlichkeit, ein Ich kann demnach der Mensch nur seyn und bleiben bei einem leiblichen Accidens; und während Delitzsch aus dem Sterben ein Nacktseyn der Seele folgert, möchten wir umgekehrt behaupten, weil die Seele nie nackt seyn kann, kann der Tod an sich nicht auch ein Todtseyn der Seele in sich schließen.¹⁾ Hat doch Gott selbst auch, wie Delitzsch ebenfalls lehrt, Seine Doya, einen materiellen Widerschein Seiner Herrlichkeit.

§. 7. Exegetische Erörterung.

Beruft man sich Seitens der von uns bestrittenen Ansicht auf Schriftausdrücke, die auch ein Sterben, demnach eine Leiblosigkeit der Seele bezeichnen sollen, so können wir dem nicht beistimmen, da entweder das Sterben von der Seele gar nicht prädicirt oder auf das Scheiden vom irdischen Leibe beschränkt ist, ohne daß deswegen eine Leiblosigkeit der abgeschiedenen Seele verstanden wäre. 4 Mos. 23, 10. Richt. 16, 30. Hiob 36, 14., wo der Ausdruck vom Sterben der Seele allerdings gebraucht ist, reden ja keine Organe göttlicher Offenbarung. Ps. 49, 19. leidet sehr verschiedenartige Erklärung. Ps. 146, 4. ist keinesfalls vom Geist des Menschen gesagt, er werde wieder zur Erde, sondern die Construction ist: der Geist des Menschen geht davon, und dann wird er (der Mensch) wieder zur Erde — offenbar also nur nach dieser äußern Persönlichkeit, — und seine irdischen Anschläge sind verloren. Ist nun also das Sterben vom Menschen überhaupt prädicirt, so ist dieß nur so zu verstehen, daß er als diese äußere Persönlichkeit stirbt. Von der Seele ist immer der Ausdruck gebraucht, sie gehe aus dem Leibe 1 Mos. 35, 18. Ps. 146, 4. vgl. Apostelg. 12, 23., und von

1) Im Gegensatz gegen Delitzsch sagt daher auch Kurz (Bibel und Astronomie): „die Seele wir derst durch den Leib präsente Wirklichkeit des Geistes.“

den Gerechten insbesondere, daß sie ihren Geist (Gott) übergeben (Joh. 19, 30. Matth. 27, 50.) oder aushauchen (Luk. 23, 46.). In Beziehung auf die Seele ist Sterben demnach nur das Scheiden oder das Lösen des Bandes zwischen ihr und dem Leib, immerhin Sterben genug, und für die Seele das, was vom Sterben eigentlich in ihre Empfindung fällt, wiewohl sich auch in jener Lösung eine sanftere oder gewaltsamere Art unterscheiden lassen wird — nur folgt daraus kein Todtseyn der Seele, noch ist gesagt, daß absolute Leiblosigkeit dieß Todtseyn begründe. Ist dieß den Aeußerungen über das Sterben in der heil. Schrift keineswegs mit Recht zu entnehmen, so gibt es dagegen andere, welche in der That eine Zwischenleiblichkeit des Menschen lehren. Von besonderer Bedeutung ist hiefür außer der Schilderung Offenb. 7, 9. und der entgegengesetzten Luk. 16, 19 ff. die Stelle 2 Kor. 5, 1 ff. Der Apostel hatte hier B. 1. die gewisse Hoffnung ausgesprochen, daß wir nach Auflösung unserer jetzigen Leibes- hülle einen Bau haben von Gott erbauet, dagegen die Frage nach der Ueberkleidung mit diesem neuen Hause noch dahin gestellt seyn lassen. Nun fährt er B. 2. fort (wörtl. nach der gewöhnlichen Lesart): „denn ja in dieser [verstehe die irdische Leibeshülle] seufzen wir [verstehe: nach Erlösung], hinzuwünschend, daß wir überkleidet werden, wenn wir nämlich anders auch nach der Ent- kleidung nicht werden bloß erfunden werden.“ Der Apostel motivirt mit letzterem Beisatz, warum er sagen kann: er wünsche sich die Ueberkleidung hinzu — wenn näm- lich auch nach der Entkleidung der Mensch nicht ganz bloß ist. Zur Uebersetzung: obgleich wir zc. (wodurch der von uns in dem Beisatz gefundene Gedanke noch nach- drücklicher hervorträte), ist man allerdings nicht berechtigt, aber auch bei der genauen Uebersetzung der den Beisatz einleitenden Partikel läßt sich der Beisatz mit einem ähn- lichen Sinn an das Vorausgehende anschließen, wenn wir das hinzuwünschen nicht übersehen. Dem Apostel ist die Ueberkleidung bloß ein specieller Wunsch, sofern er hofft,

daß man (als gläubiger Christ) auch bei der Entkleidung nicht bloß erfunden werde. — Der Apostel fährt dann B. 4. fort: denn ja, sei es, daß wir überkleidet werden, oder die Hoffnung haben, auch nach der Entkleidung doch nicht bloß erfunden zu werden, in der Hütte sehnen wir uns [nach Erlösung] als Beschwerte: weßwegen wir wünschen — lieber noch, nicht entkleidet, sondern überkleidet zu werden. Auf diese Weise ist der Fortschritt der Rede von B. 1—4. ein ganz natürlicher. Die gewöhnliche Lesart, auf deren Grund sich diese Erklärung erhebt, wird nun allerdings neuerdings als die leichtere verworfen, es wird statt des Worts, das Entkleidung bezeichnet, ein Wort gelesen, das Bekleidung bezeichnet. Da aber in diesem Fall nicht bloß ein schwierigerer, sondern gar kein Sinn entsteht, so hat man wahrlich kein Recht, die zweite Lesart vorzuziehen. Dieß unser Urtheil möge sich an den besten der auf die zweite Lesart gegründeten Erklärungen bewähren. Die eine ist: „wir wünschen überkleidet zu werden — wenn wir auch in der Bekleidung, d. h. im irdischen Leibe nicht bloß werden erfunden werden.“ Diese Erklärung hätte einen Sinn, a) wenn es hieße: wir werden [statt: wir wünschen] überkleidet werden, wenn wir zc.; b) wenn es zugleich hieße: wenn wir hier, während der Bekleidung, nicht bloß erfunden werden [statt: werden erfunden werden — was auf die Zukunft geht.] Da diese Voraussetzungen a) und b) fehlen, so ist die angeführte erste Erklärung grammatisch und logisch ganz falsch.¹⁾ Die zweite Erklärung (von Usteri, Olshausen, Hofmann von Erlangen) ist: „wir werden überkleidet [vor oder (Hofmann) bei der Parusie Christi] werden, wenn wir anders auch [mit dem Rock der Gerechtigkeit] werden bekleidet und nicht bloß [von diesem Rock] werden erfunden werden.“ Es ist die geringere Schwierigkeit bei dieser Erklärung, — weßwegen

1) obwohl sie, was wir bedauern, auch in die Götter Bibel-Erklärung übergegangen ist.

wir ihrer auch bei der vorigen Erklärung nicht erwähnten — daß der Apostel auf einmal überhaupt soll aus dem eigentlichen Sinne des Bekleidens und Ueberkleidens in den bildlichen übergehen. Allein die bildliche Erklärung ist hiebei jedenfalls nur durch den von jenen Erklärern willkürlich gemachten Beisatz ermöglicht: „mit dem Rock der Gerechtigkeit bekleidet, nicht von diesem entblößt.“ Da man diesen Begriff erst hineinlegen muß, im Texte aber gar nichts davon steht, da dennoch ein Object der Art stehen müßte, wenn es sollte gedacht werden können, so ist auch diese Erklärung ganz haltlos. Die dritte Erklärung auf Grund der fraglichen Lesart (von Delitzsch): „ob wir zwar auch im Fall der Bekleidung (nicht Ueberkleidung), nicht bloß werden erfunden werden (am Gerichtstag — zufolge der Auferstehung) scheitert theils an der Partikel, welche einmal auf keine Weise „obzwar“ bedeutet,¹⁾ theils wie noch manche andere Erklärungen²⁾ (bei im Uebrigen richtiger Auffassung der Partikel) an entsetzlicher Complication der Gedanken. Bleibt nun nur die erste, gewöhnliche³⁾ Lesart übrig, so bleibt auch nur der oben auf Grund derselben angegebene Sinn des Verses übrig.⁴⁾ Der Apostel spricht sonach zwar nicht die kategorische Gewißheit, aber doch die Hoffnung aus, daß wir auch nach der Entkleidung vom irdischen Leibe, —

1) εἰ καὶ kann obzwar bedeuten, aber nicht εἴγε καὶ.

2) so z. B. auch die Erklärung: „wenn zwar wir auch bei der Anziehung nicht schon nackt seyn werden — dann werden wir überkleidet werden.“

3) neuerdings von Reiche und Ernesti vertheidigte.

4) Andere behalten auch so noch die Uebersetzung von obzwar bei; aber, daß man kein Recht dazu hat, wurde bereits bemerkt. Ferner beziehen auch so Manche das „nicht bloß erfunden werden“ nicht auf den Zwischenleib, sondern auf den Auferstehungsleib im Gegensatz gegen die Ueberkleidung. Diese Erklärung steht der unsrigen am nächsten und ist natürlich grammatisch zulässig, aber nicht logisch. Denn der Apostel muß doch auch einen Trost für den Moment des Entkleidetseyns, für die Zwischenzeit haben: dazu reicht die künftige Auferstehung nicht hin. Auch hätte er sich doch selbst bei dieser Erklärung furios ausgedrückt.

im Falle wir nicht überkleidet werden, — nicht werden bloß erfunden werden, d. h. nicht überhaupt ohne Leib. — Wir werden nun wohl den Apostel keiner falschen Hoffnung zeihen. Möchte man sagen: aber doch hatte er auch Hoffnung auf Ueberkleidung, die nicht in Erfüllung ging, da er ja doch eines gewaltsamen Todes starb, so würden wir eine Voraussetzung machen, die nicht richtig ist: die Ueberkleidung war nur ein Gegenstand seines Wunsches, nicht einer Hoffnung. Auch aus B. 1. kann man diese nicht folgern; denn der Apostel sagt nicht: sobald die irdische Hütte abgebrochen ist, werden wir den neuen Leib haben (es steht nicht die griechische Partikel *ὅταν* oder gar *ἐπειδὴν*), sondern nur eine Bedingungs- partikel. Das Theologumenon von einer einstweiligen leiblichen Bekleidung nach dem Tode bis zur Erlangung des eigentlichen neuen Leibes ist also schriftgemäß, und man hat keinen Grund, in Folge der neueren Exegese von 2 Kor. 5 dasselbe fallen zu lassen. Die noch übrigen Gegeninstanzen von Delitzsch in seiner biblischen Psychologie haben kein Gewicht. Er sagt nämlich: 1. Bekleiden gehe nicht auf einen Zwischenleib, sondern den Auferstehungsleib. Jenes behaupten wir auch nicht, aber das lassen wir den Apostel sagen, daß wir nach dem Tode nicht bloß erfunden werden; 2. zwischen Ueberkleidung und Bekleidung gebe es kein Drittes, sondern der Apostel rede von Auskleiden, Bekleiden, Ueberkleiden: nach dem Tode ist die Seele eben nackt, und es sei nur ein Scheinen (also doch!) des Ausgezogenen da. Allein dieß ist *petitio principii*; 3. es gebe keine Selbstverleiblichung der Seele, wie beim Zwischenleib gedacht werden müßte. Von einer Selbstverleiblichung der Seele reden auch wir nicht; aber davon reden wir, daß die Seele ein Kleid habe, das ihr Gott schenkt.

§. 8. Schluß (über die Bekleidung).

Möchte man nun fragen, wenn es eine solche Zwischenleiblichkeit gäbe, was dann Tod und Auferstehung

noch zu bedeuten haben, so bleibt für Beides immer noch Bedeutung genug übrig. Denn schon der Akt des Scheidens der Seele aus der materiellen Leiblichkeit ist Sterben genug, wie wir oben sagten; und wenn die Gläubigen auch dießfalls ein Privilegium haben und auch dieses Scheiden nicht so als Stachel empfinden, wohl gar bei ihnen an die Stelle gewaltsamen Reißens eine sanfte Lösung tritt,¹⁾ wollen wir uns da nicht des Segens der Erlösung freuen, uns freuen, daß auch in diesem Betracht dem Tod sein Stachel genommen ist? Immerhin ist das Sterben auch so und wohl selbst, wenn es nach Dettinger'scher Ansicht bei den Gläubigen ein freies Abstoßen des Leibes seyn sollte, nicht dasselbe, was die eigentliche Verklärung bei einem Enoch, Elia und bei denen, die verwandelt werden. Bei den Gottlosen aber kommt zum bitteren Akt des Sterbens hinzu das Vorgericht, sodann der andere Tod, und bei Beiden, Gläubigen und Ungläubigen, nebst der Ablegung des Leibs das Vermodern desselben im Grabe.²⁾ — Indes bleibt auch die Bedeutung der Auferstehung trotz jener Zwischenleiblichkeit im Rechte. Wenn wir die Auferstehung bei Annahme einer Zwischenleiblichkeit, wie die erörterte, auch nicht mehr als Erstattung eines absoluten Mangels ansehen können und

1) Für den Augenschein findet dieses nicht immer Statt, und Geffmann in seinen Predigten von den letzten Dingen bestreitet ihn und sagt, nicht der Ausgang, sondern der Eingang entscheide: allein wir wissen überhaupt nicht, was hinter den Coulissen vorgeht, und der Augenschein entscheidet eben nicht. Andererseits möchten wir nicht wagen mit den Dettingerianern zu sagen, daß bei den Gläubigen das Sterben nur ein freies Abstoßen des Leibes sei. Was die Schrift von einem Entschlafen und Nichtsterben der Gläubigen sagt, muß doch im Recht bleiben, und eben Letzteres (s. Joh. 11, 25. 26.) kann, wenn hier ein Fortschritt der Gedanken zwischen V. 25. und 26. stattfinden soll, nicht bloß bedeuten, daß sie Leben in sich tragen, sondern daß eben hiedurch auch aus dem Sterben etwas Anderes wird.

2) es sei denn, es hätten die Heiligen mit Christo auch dieß Privilegium, wie Etliche meinen, daß ihr Leib nicht verwese: bisher schrieb man es nur Christo zu nach Ps. 16, 10.

sie überhaupt weniger vom Standpunkt eines subjectiven Bedürfnisses anzusehen haben (wiewohl selbst dieß nicht ganz ausgeschlossen seyn soll), so gehört sie doch zur völligen Wiederbringung des Verlorenen, ja zur Vollendung der Werke Gottes selbst: es soll nichts, was einmal geschaffen, absolut zu Grunde gehen, sondern nur verklärt wieder erstehen. Und eben dieß wird der Unterschied des Auferstehungsleibs vom Zwischenleib seyn, daß bei jenem, wenn es anders eine Auferstehung des Fleisches gibt, auch die materielleren Stoffe unserer jetzigen Leiblichkeit werden verwendet werden, während die Zwischenleiblichkeit mehr aus feinen feineren Stoffen gewoben ist. Gerade in der Doppelseitigkeit des Auferstehungsleibs, die er durch die Wiederverbindung jener feineren und dieser materielleren Stoffe erhält, liegt auch die Vereinigung der scheinbar disharmonischen Aussprüche der Schrift über den Auferstehungsleib.

Was nun die Detinger'sche Ansicht betrifft, so mag es immerhin vorausgehende Auferstehungen geben (wir werden später zeigen, was daran ist), aber, wenn das bisher Ausgeführte richtig ist, so erfolgen sie jedenfalls nicht als Bedingung jenseitiger Seligkeit oder jenseitigen wahren Lebens; sondern für diesen Zweck genügt schon der Zwischenleib, und der Auferstehung haben wir eben ihre Bedeutung anders angewiesen: jene vorausgehenden Auferstehungen motiviren sich auch anders (s. hernach). Es ist uns dieß wichtig genug, wenn sich finden wird, daß jedenfalls die Majorität der Gläubigen nicht gleich ihres Auferstehungsleibs theilhaftig wird, und wenn wir doch auch ihnen ein seliges Leben nach dem Tode gönnen möchten; und, Gottlob, es wird sich zeigen, daß die Schrift selbst ihnen dieß auch ohne die Auferstehung zuschreibt. Auch das Seyn oder Nichtseyn im Hades hängt demnach nicht vom Auferstehungsleib, sondern von etwas Anderem ab. Denn zugleich liegt am Tage, daß weder der Zwischenleib noch der neue Leib an sich selbst auf besonderer Heiligung beruht, sondern daß diese nur den nähern Mo-

Dus sowohl des Zwischenleibs als des neuen Leibs, das besondere Kleid desselben (Offenb. Joh. 19, 8. vgl. 6, 11.) bestimmt, der Zwischenleib und Auferstehungsleib aber an sich etwas Neutrales ist, wie der Leib hienieden. Am Tage liegt aber auch, daß wenigstens die Gläubigen das Recht haben, schon die Lösung vom irdischen Leibe als einen Akt der Versetzung in die herrliche Freiheit der Kinder Gottes anzusehen, der sie zu einer höheren Stufe des Daseyns erhebt, als sie hienieden eine inne hatten, während freilich derselbe Akt die Ungläubigen dem Gericht und dem verminderten, ja peinlichen Daseyn überliefert, zu dem sie sich selbst qualificirt haben.

§. 9. Der Hades und die Seligkeit nach dem Tode. Die verschiedenen Ansichten.

Man war früher jener halben mit Bezug auf die Gläubigen in der evangelischen Kirche auf Grund von Schriftstellen, wie Luk. 23, 43. Phil. 1, 21. 23. 2 Kor. 5, 8. Offenb. 14, 13. ganz unbesorgt. Zur Unterstützung dieser Ansicht konnte man auch noch Stellen wie Joh. 14, 1 ff. 1 Petr. 1, 3. 4 ff. B. 21., ferner alle diejenigen anführen, wo gesagt ist, daß die Gläubigen allbereits vom Tode zum Leben durchgedrungen seien, z. B. Joh. 4, 14. 5, 24. 6, 40. 54. 17, 3. 1 Joh. 3, 14. 5, 11. 12. 20., ebenso diejenigen, welche uns versichern, daß wir als Gläubige lebend und sterbend des HErrn seien, und uns nichts aus Seinen Händen reißen könne; s. Röm. 14, 7—9. Joh. 10, 28. Röm. 8, 38. 39. 1 Thess. 5, 10. Gegenüber von der Schwierigkeit wegen unvollendeter Heiligung (wie sie aus Stellen, dergleichen Matth. 5, 8. Ebr. 12, 14., sich aufdrängte) konnte man sich auf die Allgenugsamkeit (Eph. 2, 5. 8. Tit. 3, 7.) der göttlichen Gnade und die Kraft des Blutes Christi (Offenb. 7, 14. Ebr. 10, 14.) berufen. Nun schiebt aber dennoch nicht nur die römisch-katholische Kirche die Fegfeuerlehre vor, wozu wir auch schon in der alten Kirche die ersten Ansätze finden, son-

dern selbst innerhalb der evangelischen Kirche gibt es neuerdings Ansichten vom Hades als einem Mittelzustand im Jenseits, die uns die frühere evangelische Ansicht nicht unverkümmert lassen, und mit denen wir uns erst auseinandersetzen müssen, bevor uns jene evangelische Lehre zu einem sicheren Besitze wird. Ob wir etwa gar die evangelische Lehre modificiren müssen, wird die Untersuchung zeigen. Schon in der alten Kirche, wie gesagt, finden sich die ersten Ansätze zu jener Hades-, beziehungsweise Hölle-, Lehre, welche selbst von den Gläubigen den alsbaldigen Eintritt in die Seligkeit nach dem Tode verneint. Schon ein Irenäus lehrte: erst nach der Auferstehung werde man zum Schauen Gottes gelangen. Nach Tertullian öffnet sich laut Offenb. 6, 9. 10. nur den Seelen der Märtyrer gleich das Paradies, sonst Niemanden; sie allein haben das Privilegium: für die übrigen Frommen bleibt bis zur Auferstehung Abrahams Schooß als ein Mittelort zwischen Himmel und Hölle der Aufenthalt, der übrigens auch schon einige Erquickung verschafft. Lactantius sagt, bis zum Tage des Gerichts halten sich alle Frommen in einem gemeinsamen Gewahrsam auf. Auch Vorstellungen von einer Art Hölle schreiben sich schon aus der alten Zeit her. Die alexandrinische Schule ist hiedurch besonders bekannt geworden. Origenes, der Hauptvertreter derselben, hielt dafür, daß mit dem allgemeinen Weltbrand ein entweder zur Rechtfertigung oder zur Läuterung dienendes Feuer für alle Menschenseelen verbunden sei: die Frommen gehen aber unverseht und ohne Schmerzen hindurch (die Origenes im Unterschied von Tertullian schon zuvor die volle himmlische Seligkeit genießen läßt): der aber, welcher der Geisteswende verlustig gegangen, sei der Feuertaupe bedürftig. Der Vorgänger des Origenes, Clemens, ließ schon das Vorgericht auf die Bekehrung der Gottlosen von Einfluß seyn, läßt auch die Apostel den abgeschiedenen Seelen predigen, ja selbst die Engel ihnen zusehen, und schon Hermas spricht von reinen Gefallenen in der andern Welt, welche, wenn

auch in einen tiefern Ort versetzt, doch den Strafen entnommen werden. Ebenso spricht ein Tertullian von Bezahlung auch des geringsten Söllers, d. h. Büßung auch der geringsten Vergehen, wobei aber nach Cyprian die Entscheidung über die letzte gnadenreiche Annahme bis zum großen Gerichtstag ausgesetzt bleibt, während nach desselben Ansicht die Frommen gleich zur Herrlichkeit gelangen. Lactantius stimmte dießfalls soweit mit Origenes zusammen, als er auch am Tage des Gerichts Alle durch's Feuer gehen läßt, erklärt dagegen, die Bösen gehen nicht mehr daraus hervor. Augustin, lange unentschieden, ließ sich doch endlich durch die nach seiner Meinung altkirchliche Sitte, für die Todten zu beten und diese Fürbitte namentlich mit der Feier des h. Abendmahls zu verbinden (welche die Hinterbliebenen durch Darbringung der erforderlichen Gaben veranlaßten), bestimmen, der Heffeueridee im Allgemeinen beizupflichten. Diese Gebete, denkt er, möchten, wie einerseits Dankfagungen für die Heiligen und Märtyrer, andererseits für solche, welche während ihres irdischen Lebens keine vollständige Buße für ihre Sünden gethan haben, aber doch durch ihr sonstiges Verhalten es verdient haben, nicht ganz weggeworfen zu werden, und daher drüben erst in ein Läuterungsfeuer kommen, — für sie möchten jene Fürbitten ¹⁾ Genugthuungen oder Süßmittel seyn; ²⁾ und auch für die Unbekehrten, nicht Erlösungsfähigen, möchten sie dazu dienen, ihre Pein in Etwas zu mildern. ³⁾ Solche Ansichten waren zwar noch nicht allgemeiner Kirchenglaube; im Gegentheil, es trat eine bedeutende Reaction dagegen ein, die besonders unter dem orthodoxen Kaiser Justinian im sechsten Jahrhundert auf mehreren Synoden (541 u. 553)

1) denen er eben das heilbringende Opfer und auch gespendete Almosen beigeßelt.

2) obwohl auch er als entscheidenden Termin für die Erlösung Solcher erst die Zeit der Auferstehung setzt.

3) oder wie Isidor im siebenten Jahrhundert meint, zum Trost für die Hinterlassenen dienen.

vollzogen wurde, und namentlich hielt man eine noch im Jenseits stattfindende promotio justorum, oder andererseits eine einstweilige Versetzung derselben in die Unterwelt mit der Würde der gläubigen, von Christo erlösten Seelen unvereinbar.¹⁾ Doch, wie Leute von zartem christlichem Gewissen in Bezug auf ihre Zulassung zur Seligkeit nach dem Tode denken mochten, zeigt folgendes Gebet des Prudentius am Anfang des fünften Jahrhunderts:²⁾

„Vielerlei Wohnungen, Herr, sind in dem Hause des Vaters
Von einander getrennt; ich fordere nicht eine Wohnung
In der Seligen Gegend: dort mögen sie weilen, die keuschen
Schaaren der Männer, die hier, verachtend die Schätze des
Staubes,³⁾

Deine Schätze gesucht; dort sei im ewigen Schmucke
Blühend der Jungfrau'n Schaar, die die Macht der Reizung
gebändigt.

Mir genügt's, wenn keine Gestalt eines höllischen Dieners
Mir begegnet und nicht die Flamme der gier'gen Gehenna
Diese Seele verschlingt, versenkt in glühende Fesen.

Sei's, weil ob den leiblichen Flecken es also gescheh'n muß,
Daß mich verschlinge das traurige Feuer des klüft'gen Avernus;
Mögen langsame Flammen nur lindernde Dünste aushauchen
Und nachlassen die Gluth, und die Hitze derselben sich mildern!
Lichtglanz mag ohne Maaß und Kronen zieren die Schläfe
Andrer, möge nur mich eine leichte Strafe anbrennen!“

Gregor d. Gr. († 603) begründete sodann die Lehre vom Fegfeuer durch Legenden, und that in der unevange-

1) in gleicher Weise, wie die Wiederbringung Aller mit der Wahrheit göttlichen Wortes, mit der Gerechtigkeit Gottes und mit dem Ernst, den die Seligkeit erfordere.

2) zu finden in Hahn's Bekenntniß der evang. Kirche.

3) schon Augustin hatte namentlich das Verhalten in Bezug auf irdische Güter als Norm, wonach seine drei Classen sich bilden, erklärt.

lischen Ansicht darüber den weitem Schritt, daß er statt der Fürbitte für die Verstorbenen das Messopfer (die salutaris hostia) in Vordergrund stellte, auch lehrte, durch die Menge der früher gespendeten Almosen könne sich einer die Möglichkeit der Vergebung verdienen für die Zeit, da er nichts mehr zu wirken vermöge. Als die Sünden, die man im Fegfeuer büßen könne, bezeichnet er die leichtern, als z. B. unnützes Gerede, hartes Lachen, Geldsorge 2c., versteht auch das Heu, Holz und Stoppeln, 1 Kor. 3, 14 ff. von diesen leichten Sünden im Gegensatz gegen Eisen, Erz, Blei, als die groben. Die verschiedenen Vertlichkeiten des Jenseits wurden sofort im Mittelalter (z. B. durch Thomas von Aquino) also fünffach bestimmt: 1) die Hölle, infernus, 2) der limbus infantum, puerorum, d. i. Aufenthaltsort der Kinder, welche ungetauft sterben; 3) limbus patrum oder sinus Abrahae, der Schooß Abrahams für die Frommen des Alten Testaments; 4) der Himmel — für die guten Seelen, welche keiner Reinigung bedürfen; 5) das Reinigungsfeuer (purgatorium). Die griechische Kirche hat zwar in dieser Lehre immer Opposition gemacht gegen die römische (ausgenommen verschiedene Unionsversuche); wenn sie aber auch keine Büßung im Fegfeuer lehrt, oder das Fegfeuer nur von den Gewissensbissen erklärt, oder es erst an das Weltgericht setzt, so will sie doch auch das Messopfer für die Verstorbenen angewendet wissen. Und gerade dieß ist den Reformatoren der Hauptirrtum an vorstehender Lehre, wenn sie auch im Uebrigen gegen das Fegfeuer selbst nicht entschieden Opposition gemacht und die Fürbitte für die Verstorbenen zugelassen haben: vgl. Apologie, Art. 12. u. 5. Auf der Synode zu Florenz 1439, wo die römisch-katholische Lehre vom Fegfeuer (man hoffte das Einverständniß der Griechen) vorläufig festgestellt wurde, werden als Hilfeleistungen der Hinterbliebenen für die Seelen im Fegfeuer genannt Messopfer, Gebete, Almosen und andere Dienste der Liebe. Aus dem Schatz der überflüssigen Verdienste der Heiligen, dessen Lehre das Mittelalter ausge-

heft hatte, kam auch noch der Ablass der Kirche hinzu, der im Fall gewisser Satisfactionen ertheilt wurde, aber auch für Gold und Silber zum voraus oder hintendrein käuflich war. Die Synode von Trident nahm die der von Florenz wieder auf, hob indeß besonders das Messopfer hervor, und erklärt sich im Uebrigen über die Sünden, von denen es der Reinigung im Fegfeuer bedarf, folgendermaßen: „Wenn Jemand sagt, nach dem Empfange der Gnade der Rechtfertigung werde jedem büßenden Sünder dergestalt die Schuld vergeben und die verwirkte ewige Strafe getilgt, daß keine Schuld der zeitlichen Strafe zurückbleibe, die entweder in dieser Welt oder in der zukünftigen im Fegfeuer gebüßt werden müsse, bevor sich der Eingang zum Himmelreiche öffnen könne, der sei verflucht.“ Nach Möhler verhält es sich damit näher so, daß dieß besonders die persönlichen Verschuldungen nach der Taufe seien: nach Andern gehören überhaupt die Schwachheitsünden dahin.

§. 10. Fortsetzung.

Nachdem indeß die evangelische Orthodoxie die frühern Ansichten von einem Läuterungsfeuer längere Zeit zurückgedrängt hatte, wurden sie durch die Theosophie, namentlich auch Detinger'scher Seits, wieder aufgefrischt, und es bildete sich nun im Zusammenhang mit der Frage nach der ersten Auferstehung folgende Ansicht hierüber.¹⁾ „Die Vollendung der Heiligung ist die Bedingung zur „Aufnahme in's Reich Christi jenseits des Todes, weil „zugleich Bedingung der Ueberkleidung mit einem neuen „Lichtleibe, in welchem man allein fähig ist, Gott zu „schauen. Der Prozeß des natürlichen Sterbens kann „nun zwar den der Heiligung, wenn er nicht zuvor schon „fertig ist, fördern und vollenden. Ebenso kann ein Un- „bekehrter noch mitten im Sterben sich bekehren und hie-

1) Vgl. deren Darlegung in der Ostergabe von Göschel.

„mit gerettet werden. Aber die Wenigsten gelangen
 „dießseits oder im Sterben (welches oft sehr jäh und un-
 „versehens eintritt, jedenfalls höchst unruhig sich gestaltet)
 „zu dem Zustand der Reise, der sie mit einem neuen
 „adäquaten geistigen Organismus überkleidet. Für den
 „Fall, daß dieß noch nicht geschehen ist, gibt es zur
 „Vollendung des angefangenen sittlichen Entwicklungs-
 „und Verleiblichungsprozesses eine erste Station in dem
 „Zwischenzustande, welche zwar nicht dem Tode gleich
 „steht, der den Unbekehrten trifft, aber doch nur als
 „embryonischer Zustand im Todtenreiche gelten kann, das
 „allen nicht vollendeten Abgeschiedenen gemeinsam ist.
 „Diese Zwischenstation bringt die durch die Bekehrung
 „geretteten, aber noch nicht vollkommen geheiligten See-
 „len außer Contact mit sinnlichen Versuchungen, und
 „nach Befinden in Verbindung mit andern Abgeschiedenen
 „zu gegenseitiger Förderung. Besonders aber dient ihnen
 „dieser Zwischenzustand zu stiller Sammlung, Selbstprü-
 „fung und Selbstbesinnung, zu tieferer Einkehr in sich,
 „zur Ausläuterung der noch abnormen Ingedienzien
 „natürlicher Materialität, eben damit zu successiver Voll-
 „endung des neuen beseelten Leibes: denn sobald die
 „Seele mit jenem sittlichen Entwicklungsprozeß fertig ist.
 „feiert sie auch ihre spezielle Auferstehung aus dem Ha-
 „des, welche der Gesamtauferstehung vorausgehen oder
 „sich ihr anschließen, aber nicht noch später nachfolgen
 „kann. Mit dieser spezifischen Vollendung tritt für jede
 „Seele die Seligkeit ein, welche indeß selbst wieder des
 „Zuwachses fähig ist — durch alle Stufen der Entwick-
 „lung bis zur ersten Gesamtauferstehung.“

Derlei Ansichten, nur etwa die Mitfolge des neuen
 Auferstehungsleibes bei jener Läuterung abgerechnet, sind
 neuerdings selbst in's eigentliche Lager der Orthodoxie
 eingedrungen. Die evangelische Kirchenzeitung von Heng-
 stenberg läßt sich z. B. im Jahrgang 1853 also ver-
 nehmen: „es ist zu unterscheiden zwischen Paradies,
 „Gehenna (Hölle, Ort der Qual) und Hades (Scheol).

„Daß auch die Frommen, insbesondere die im HErrn
 „Entschlafenen, in den letztern eintreten, kann man frei-
 „lich nicht behaupten. Sie sind geborgen im Paradiese,
 „von da ab selig (Luk. 23, 43. Offenb. 14, 13.). Aber
 „doch ist bis zur Vollendung am jüngsten Tage
 „das Reich der Todten eine Dertlichkeit, welche
 „in ihren verschiedenen Sphären und Zuständen nicht
 „blos die unselig, sondern auch die selig Verstorbenen
 „umfaßt, und in welcher der Ort der Pein als Vor-
 „hölle die unterste, das Paradies als Vorhimmel die
 „oberste Stufe bildet. Hieher in's Todtenreich ging auch
 „der HErr. Hier wurden nicht nur im A. T. Gläubige
 „und Ungläubige gesammelt, hier werden sie immer noch
 „gesammelt, die in unverschuldeter Unwissenheit abge-
 „schieden, die Seelen der Ungetauften, sie seien aus dem
 „Heidenthum oder aus der Christenheit, damit ihnen das
 „Eine, was Noth thut, verkündigt und der Rathschluß
 „Gottes zur Seligkeit an ihnen vollzogen werde. Der
 „Ungläubige wird allerdings gerichtet, und der Gläubige
 „ist schon hier seiner Seligkeit gewiß, ein Gefühl, das
 „sich nur steigern kann, wenn er durch den Tod dem
 „Elend dieser Welt entnommen wird und dem HErrn
 „drüben näher tritt. Dennoch kann auch er Gott nicht
 „schauen, es sei denn, er sei in der Heiligung vollendet
 „(Matth. 5, 8. Ebr. 12, 14. vgl. es geht nichts Unreines
 „in den Himmel ein Offenb. 21, 27.). — Wie und wann
 „wird nun die Heiligung vollendet? Wir können aller-
 „dings den Einfluß der Sterbestunde nicht ermessen.
 „Aber wie groß er auch seyn mag, ist der Sitz der
 „Sünde nicht nur im Leibe, so kann die Ablegung des-
 „selben für sich allein die volle Entsündigung und Hei-
 „ligung nicht zur Folge haben. Diese ist überhaupt nichts
 „Momentanes. Ist es nun nicht anders denkbar, als
 „daß in den meisten Fällen die Seele zwar mit vergebener
 „aber doch nicht vollständig getilgter Sünde in jene Welt
 „eintritt, so bleibt nichts übrig, als anzunehmen, daß
 „die Seele den durch den Tod unterbrochenen Reinigungs-

„prozeß drüben fortsetzt.“ Also Resultat — ein Purgatorium im Todtenreiche, das nach Umständen von längerer oder kürzerer Dauer, bald mehr bald weniger schmerzlich seyn kann, und der Hades — als ein Reich fortgesetzter Entwicklung. Wie schon bemerkt, ob mit dem Eintritt der innern Vollendung auch der neue Leib ersteht, bleibt hier noch unentschieden. Rothe indeß in seiner Ethik und Schmieder in „Geist der unirten Kirche“ bejahen es mit der Dettinger'schen Partei; und, wenn nun auch dieserseits — zum Unterschied von der römischen Kirche — betont wird, daß das Purgatorium kein Ort der Büßung sei, und wenn die Hülfeleistungen der Hinterbliebenen ohnedieß verworfen werden, so zeigt doch auch in dieser Beziehung die Erneuerung der Todtenfeste in der evangelischen Kirche eine Rückkehr zum römisch-katholischen Standpunkt. Noch ist anzuführen, daß auch auf streng lutherischer Seite (von Delitzsch und Hofmann), wenigstens für's alte Testament, der Hadeszustand auch auf die Frommen ausgedehnt wird, und zwar in der Weise, daß angenommen wird, vor vollbrachter Erlösung sei der Mensch nach Seele und Leib von den Banden der Erde gehalten und nicht himmelwärts sondern erdwärts der Oberwelt entrückt worden. Ein anderer Lutheraner (Ströbel) lehrt auch jetzt noch einen Hades, und setzt ihn selbst in den Himmel, indem er lehrt: für die Seelen, welche unter dem Altar sich befinden, ist der Hades im Himmel.

S. 11. Beurtheilung vorstehender Ansichten.

Wir beginnen mit den letztern Ansichten. Es liegt hier die Ansicht vor, daß wenigstens im Alten Testament alle Verstorbenen, auch die Gläubigen, auch die Väter des Alten Bundes, in den Räumen des Scheol (Hades) vereinigt gewesen seien, nur natürlich in verschiedenen Lagen und Zuständen, und daß erst Christus mit Seiner Erscheinung im Scheol oder Hades den Gläubigen zum

Befreier daraus geworden sei, — daß Er sie daraus hervorgeführt, sei's nach oder vor Seiner Auferstehung, und in den Himmel versetzt habe, daß sogar der Schwächer mit Jesu zunächst in den Hades und dann erst in das eigentliche Paradies gekommen sei. Dieser alttestamentliche Hades, der alle Verstorbenen des Alten Bundes befaßte, wird, was die Räumlichkeit betrifft, für Alle, wenn nicht in das Innere der Erde, doch erdwärts gesetzt. Der zuvor genannte Vertreter dieser Ansicht beruft sich außer der Höllensfahrt Christi und deren Zweck namentlich noch auf die Erscheinung Samuels aus dem Todtenreiche (1 Sam. 28, 13. „ich sehe Götter aufsteigen aus der Erde“). Im Uebrigen kommt noch in Betracht die Scene aus dem Todtenreiche Luk. 16, von der wir schon oben bedeuteten, daß ihre Scenerie offenbar noch der Zeit des Alten Bundes angehört. Was nun die erste Instanz, die Höllensfahrt Christi und deren Zweck, auch in Betreff der Gläubigen des Alten Bundes, betrifft, so ist zwar allerdings gewiß, daß Christus in den Hades (Scheol) und zwar in unterirdischem Sinne des Wortes hinabgestiegen ist. Sollte dieß auch nicht aus Eph. 4, 9. erhellen, wo jedoch das „hinabgestiegen in die untersten (wörtlich unteren) Derter der Erde“ nach dem alt- und neutestamentlichen Sprachgebrauch und dem nächsten Gegensatz (aufgefahren über alle Himmel) nicht bloß auf die Herabkunft Jesu zur Erde, sondern auf Sein Hinabsteigen in den Hades sich beziehen muß, so erhellt es jedenfalls ganz gewiß aus 1 Petr. 3, 19. und Matth. 12, 40., wonach der Hades im Innern der Erde zu denken ist, wie auch sonst die gesammte vernünftige Kreatur auf die drei Räume: Himmel, Erde und unter der Erde vertheilt ist (Phil. 2, 10. Offenb. 5, 13.). Aber daß im Alten Testament alle Verstorbenen im letztgenannten Raum, wenn auch in verschiedenen Zuständen, vereinigt gewesen seien und Christus erst bei Seiner Fahrt in den Hades die Gläubigen daraus befreit habe, folgt aus den gedachten Stellen durchaus nicht, während Anderes ent-

schieden dagegen spricht. Eph. 4, 9. ist gar kein bestimmter Zweck der Niedersfahrt Christi genannt, und wenn ein solcher aus V. 8 erschlossen werden wollte, so hat man kein Recht dazu, da das, was hier vom Gefangenfortführen des Gefängnisses, d. h. der Gefangenen, gesagt ist, auf das Erlösungswerk geht, und entweder die Erlösung der gefangenen Menschheit¹⁾ oder übereinstimmender mit Kol. 2, 15. und mit der alttestamentlichen Urstelle Ps. 68, 19.²⁾ die Gefangenfortführung der bösen englischen Gewalten kraft des in der Erlösung errungenen Siegs über sie bedeutet. Aus Eph. 4, 9. kann demnach keinenfalls erschlossen werden, daß Christus erst die alttestamentlichen Gläubigen aus dem Hades fortgeführt habe, sonach auch nicht, daß sie zuvor dort gewesen seien. Ebensowenig und am allerwenigsten aus 1 Petr. 3, 19., wo nur gesagt ist, daß Christus den Ungläubigen in dem Gefängniß aus der Zeit Noa gepredigt habe. Scheinbarer ist für die fragliche Ansicht Luk. 16, weil wir hier Abraham und Lazarus im Gesichtskreis des reichen Mannes in der Hölle finden. Daß doch zwischen beiden eine tiefe Kluft befestigt ist, könnte man eben nur auf die verschiedenen Zustände im Hades beziehen wollen oder so deuten, daß man innerhalb des Hades selbst verschiedene Räumlichkeiten für Gläubige und Ungläubige, Fromme und Gottlose setzte. Man könnte hier nur Eine Wahl zu haben scheinen, entweder den Hades der Ungläubigen und Gottlosen in die Nähe der himmlischen Räume zu

1) Wie Elshausen in seinem Kommentar will.

2) Dieser jedenfalls nur typisch auf Christum sich beziehende Psalm redet (vgl. Calwer Bibelerkl.) in seiner nächsten geschichtlichen Bedeutung von einem durch den HErrn selbst vollbrachten Sieg über Ammon und den dabei gemachten Gefangenen, die gleichsam des HErrn Eigenthum wurden, die Er aber Seinem Volke als Gaben schenkte. Aus letzterem Grunde fließt die Deutung der zweiten Hälfte des V. 19 in Eph. 4, 9. von Gaben an die Menschen, obwohl Ps. 68, 19. zunächst nur sagt, daß der HErr jene Gefangenen Sich errungen habe.

sehen, oder, wenn dieß wegen der sonstigen unterirdischen Bezeichnung des Hades nicht angeht, die himmlischen Räume, welche die alttestamentlichen Gläubigen besaßen, in eine Verbindung mit dem Hades zu bringen. Wir sind trotz diesem Allem doch nicht so überzeugt wie jener mehrermähnte ehrenwerthe Theologe: „daß vor vollbrachter Erlösung der Mensch nach Seele und Leib von den Banden der Erde gehalten und nicht himmelwärts, sondern erdwärts der Oberwelt entrückt wurde.“ Auch die Geschichte 1 Sam. 28. 13. ist kein schlagender Beweis hiefür, da die wirkliche Erscheinung Samuels aus der Tiefe hier ein sehr disputirter Punkt ist und nicht die wahrscheinlichste Exegese für sich hat. Jes. 57. 2. Dan. 12. 13. beweisen freilich um so weniger das Gegentheil, da dort es wörtlich heißt: sie ruhen auf ihren Lagern, Daniel aber auf das Ende vertroestet wird. Nur hat man kein Recht, darum Daniel im Zwischenzustand, wenigstens bis zur vollbrachten Erlösung, in den Hades zu versetzen: denn sonst würde jener Zwischenzustand bis zur Auferstehung selbst ausgedehnt, während ja doch die Meinung ist, es gebe im Zwischenzustand eine Erledigung aus dem Hades. Wenn wir aber Jes. 14. Ezech. 31. 14 ff. 32. 17 ff. lesen, was für Leute in den unterirdischen Räumen placirt werden (denn ausdrücklich ist von solchen hier die Rede 31. 14. 16. 18. 32. 18. 23. 24.), — nämlich die Unbeschnittenen, die Böcke der Erde, die der Schrecken der Welt gewesen sind, die Erschlagenen und Opfer der Schlachten insgesammt, alle Heidenvölker, und wie in mehrfacher Wiederholung des Ausdrucks nur diese in die Nähe ihrer Gräber gesetzt werden — so will es uns doch ganz eigenthümlich vorkommen, daß auch die Gläubigen des Alten Bundes eben dahin sollten versammelt worden seyn. Hat es denn nicht auch zuvor schon himmlische Räume gegeben, wo die Väter weilen konnten? Allerdings hat uns nach Ebr. 10. Christus erst den Zugang in's Heiligthum erworben. Aber wir sind deswegen nicht genöthigt, vor

vollbrachter Erlösung den Himmel uns ganz verschlossen zu denken. Gesezt, daß ein Enoch, Mose, Elia, die wir gewiß dort uns zu denken haben, nur Ausnahmen bildeten, so ist mit ihrer Versetzung in's himmlische Leben jedenfalls bewiesen, daß es schon vor vollbrachter Erlösung einen Ort außerhalb des Hades gab, wo Selige und Verherrlichte des Alten Testaments weilen konnten. Werden wir aber schon an und für sich die Gläubigen des Alten Testaments und zumal Knechte und Diener Gottes, wie Jesaja, Daniel, ungern in den Hades statt in jene himmlischen Räume versetzen, so wird uns dieß und die Annahme, alle Verstorbenen seien im Alten Testament erdwärts der Oberwelt entrückt worden, geradezu unmöglich dadurch, daß schon in den Schriften des weisen Salomo stets von einem dunkeln Weg niederwärts streng unterschieden wird ein heller Weg überwärts (Spr. 15, 24. vgl. 3, 18. 19. 7, 25. 27. 8, 35. 36. 9, 18. 12, 28.). Selbst im Prediger, nachdem er 3, 21. noch gezweifelt hat, ob es einen solchen vom Weg niederwärts unterschiedenen Weg überwärts gebe, selbst hier ist zuletzt 12, 7. der Schluß, daß, wenn der Staub wieder zur Erde wird, der Geist zu Gott geht, der ihn gegeben hat (beziehungsweise gehen soll — beim Gläubigen aber wirklich geht). Wir wissen daher die verbreitete Vorstellung von einem Gesammeltseyn auch der Gläubigen Alten Testaments im Hades bis zur Erscheinung Christi biblisch nicht zu halten. Daraus, daß sie oder mehrere derselben nach Christi Auferstehung auch leiblich erweckt wurden, folgt doch nicht, daß die Seelen vorher im Hades gewesen. Vielleicht müssen wir zugeben, daß sie zuvor noch nicht zum Anschauen Gottes gelangt waren, daß dieß Heiligthum, wo man Gott schaut, erst durch Christum eröffnet (insofern ist der durch Ihn eröffnete Weg nach Ebr. 10, 20. ein neuer Weg zum Himmel, vgl. Joh. 14, 6.), und daher erst seit vollbrachter Erlösung die Schaar der Gläubigen dahin ver-

sezt worden ist.¹⁾ Aber an himmlischen Räumen außerhalb des Hades, die zur Aufnahme derselben geeignet waren, kann es unmöglich gefehlt haben. Wenn der genannte Theologe sich auf die Zornhaft beruft, welcher vor vollbrachter Erlösung auch die Gläubigen noch verfallen waren, so berufen wir uns andererseits auf die rückwirkende Kraft der Erlösung, wovon die Folge war, daß es auch schon im Alten Testament Vergebung und Rechtfertigung, s. 1 Mos. 15. Ps. 32. u. Röm. 4., wenn gleich nicht im ganz realen Sinn des Neuen Testaments (vgl. das Röm. 3. erwähnte Uebersehen), gab. Daß wir am allerwenigsten ein traumähnliches, bewusstloses Leben im Jenseits bei den alttestamentlich Gläubigen annehmen dürfen, weil einige aus subjektiver Stimmung hervorgegangene Stellen sich so aussprechen, haben wir schon oben bei der Lehre vom Seelenschlaf erörtert. Und so classificiren wir schon für's Alte Testament die Räume der Gestorbenen zunächst zweifach — indem wir sie entweder in den Himmel oder Hades versetzen, in gewisser Beziehung dreifach: denn wir haben schon bei der Frage nach dem Seelenschlaf erörtert, daß wir den Hades selbst in einen Ort des Gerichts für solche, die Mosen und die Propheten oder auch nur die Offenbarung (die Ungläubigen zur Zeit Noah's) hatten, aber nicht hörten, und in einen Ort des Schlafens, Träumens für die Seelen aus der Heidenwelt zu theilen haben.²⁾

§. 12. Fortsetzung (Beurtheilung der Hadesansichten).

Manche lassen nun freilich, wie schon oben angemerkt wurde, den Hadeszustand selbst im Neuen Bunde noch bis zur Auferstehung fortdauern, so schon Lactantius,

1) Vgl. die Märtyrer aus der Makkabäerzeit Offenb. 6. unterhalb des himmlischen Altars, von wo sie nach Bernhard von Clairvaux später erst oberhalb des Altars versetzt werden sollen.

2) Ueber die Lage des Hades, wie der himmlischen Räume — selbst wollen wir später noch ein Wort reden.

wonach alle Seelen bis zum Tage des Gerichts in einem gemeinsamen Gemahrsam gehalten werden, oder wie Tertullian, nach dessen Ansicht wenigstens nur die Märtyrer eine Ausnahme hiervon machen (während dagegen ein Origenes, der sonst durch seine Lehre vom Purgatorium bekannt ist, erklärt: nicht nur die Patriarchen und Märtyrer kommen zum Herrn, sondern auch wir, wenn wir fromm und gut sterben und keine Last der Sünde mehr mit uns führen, werden nicht erst dahin noch kommen, wo die Entschlafenen vor Christo auf Ihn warteten). Daß aber selbst von Neuern der Hadeszustand auf alle diejenigen ausgedehnt wird, die noch nicht zur vollkommenen Reinigung und Heiligung gelangt und daher des neuen Lichtleibs noch nicht theilhaftig geworden sind, und daß für diesen Zweck mit dem Hades ein Purgatorium verbunden gedacht wird, haben wir allbereits auseinander gesetzt. Diese Ansichten wären also weiter zu beurtheilen.

Es handelt sich dabei theils um die Frage, welche Hoffnungen dießfalls in der heil. Schrift ausgesprochen seien, theils um die Schilderungen von Thatbeständen aus der Zwischenzeit zwischen dem Tod und der Zeit der Vollendung, die in der Schrift gegeben sind.

Was jene Hoffnungen anbetrifft, so sucht man allerdings gegnerischer Seits den betreffenden Stellen eine andere Erklärung zu geben. Man versteht das „von nun an“ Offenb. 14, 13., wo nicht vom Moment des Schreibers, was ja gegenüber von uns nicht viel hätte, — so doch erst von der antichristischen Zeit, findet etwa auch, daß das Schauen des Herrn nicht darin ausgedrückt ist. Man bezieht Stellen, wie 1 Petr. 1, 3. 4. Röm. 8, 18 ff., eben auf den Termin der Offenbarung Christi, und beschränkt Hoffnungen, wie Phil. 1, 23. 2 Kor. 5, 8., auf die Apostel, oder sieht sie nur als Hoffnungen an. Aber die Schwierigkeiten, oder das Unberechtigte solcher Erklärungen liegen am Tage. Die Beziehung von Offenb. 14, 13. auf einen bestimmten chronologischen Punkt der Apo-

Kalypse (die antichristliche Zeit) ist schwerlich richtig. Wie überhaupt in derselben nicht durchgehends chronologische Ordnung ist, so hat auch Cap. 14 keine chronologische Stellung, sondern es ist hier der höchsten Stufe der Herrlichkeit und Seligkeit, welche die 144,000 einnehmen, zunächst das Gericht über Babylon und die Anhänger des Thiers, als der schärfste Grad des Gerichts, gegenüber gestellt, zugleich aber B. 13 die trostreiche Verheißung gegeben, daß außer jenen 144,000 auch alle die, welche im H. Erren sterben, gleich zur Seligkeit gelangen. 1 Petr. 1, 3. 4. Röm. 8, 18 ff. würde — auf die obige Weise erklärt — auch für die gegnerische Seite zu viel beweisen, da doch auch sie vor jener Offenbarung für bestimmte Subjekte den Eintritt in die Seligkeit erfolgen läßt, und in der That ist in Stellen wie die obige bloß die Offenbarung der Seligen in Herrlichkeit mit dem Termin der Offenbarung Christi identificirt, und das ganz B. 14 steht nicht im Gegensatz gegen eine dieser Offenbarung vorausgehende Zeit, sondern gegen andere Subjekte, auf die sich ein Mensch verlassen kann, zeitliche Hoffnungen. 2 Kor. 5, 6 ff. spricht Paulus offenbar im Namen aller Gläubigen, wenn je Phil. 1, 23. zunächst nur des Paulus Hoffnung und Wunsch ausdrücken sollte. B. 8 ist angedeutet, daß auf den Glauben alsbald das Schauen folge (denn wie im Leibe und vom H. Erren ferne wallen parallel ist, so auch B. 8 außer dem Leibe und daheim seyn beim H. Erren), und das „getrost“ B. 8 beweist, daß es sich hier nicht bloß um leere Wünsche und Hoffnungen handelt. Vollends Joh. 14, 1. 17, 24. und die Stellen, welche besagen, daß der Gläubige hier schon das ewige Leben habe, ebenso die Verheißung an den Schwächer können gegnerischer Seits durchaus nicht beseitigt werden. Joh. 14, 1 ff. enthält keine Einschränkung weder auf bestimmte Personen noch auf die Zeit der sichtbaren Wiederkunft Christi. Die himmlische Stätte, des Vaters Haus, wurde mit dem Hingang Christi und ist seitdem bereitet, und die subjektiven Bedingungen für die Auf-

nahme dahin sind nach dem Zusammenhang nur, daß uns Christus Weg, Wahrheit und Leben werde, wie andererseits alle diejenigen, die der Vater dem Sohne schenkt, auch da seyn sollen, wo Er ist (Joh. 17, 24.). Ist das ewige Leben für den Gläubigen hier schon da, so leidet es auch dort keine Unterbrechung.¹⁾ Gern erinnern wir uns hier auch an mehrere alttestamentliche Stellen zurück, als Ps. 16., wo von einem Weg des Lebens im Tode und von einer auf diesem Wege zu findenden Freude bei Gott und lieblichem Wesen zu seiner Rechten die Rede, und Ps. 23., wo für die Zeit, wo die zeitliche Führung durch den treuen Hirten zu Ende und das Todes-schattenthail durchschritten ist, ein ewiges Bleiben im Hause des HErrn in Aussicht steht.

Wir wüßten also nicht, warum die gewöhnliche christliche Vorstellung nicht auch ferner auf die angeführten Stellen sich gründen könnte. Was nun aber jene Thatbestände und deren Beschreibung in der heil. Schrift betrifft, so zeigen diese zunächst, daß die Seligkeit, in die wir nach dem Tode eintreten können, nicht abhängig ist von der Erlangung des Auferstehungsleibs.²⁾ Es könnte ja sonst nicht einmal wahr seyn, daß die Märtyrer gleich zur Seligkeit gelangen (vgl. oben Tertullian). Denn diese werden nach Offenb. 20, 4. auch erst bei der Wiederkunft Christi ihres Auferstehungsleibs theilhaftig, ihr weißes Kleid Offenb. 6, 11. ist also nicht der Auferstehungsleib: und andererseits finden wir sie Offenb. 6. bereits selig, denn wir sehen sie bekleidet mit weißen Kleidern unterhalb des himmlischen Altars, also jedenfalls im Heiligthum Gottes, wo man Gott schaut: denn dieser Altar muß im himmlischen Heiligthum selber gedacht werden: 8, 3. wird derselbe als goldener Räuchaltar bezeichnet, sonach mit dem

1) Die Verheißung des HErrn an den Schwächer endlich leidet durchaus keine Einschränkung.

2) Man vergleiche die Erörterung dieser Frage oben, wo es sich um die Zwischenleiblichkeit handelte.

goldenen Räuchaltar im Alten Testament parallelisirt, der sich in demselben Heiligthum befand, in welchem die Schaubrode, d. h. die Brode des Schauens Gottes (active) aufgestellt waren; ja noch mehr, dieser Altar ist auch identisch mit der Arche des ewigen Testaments, vgl. 11, 19. mit 8, 5. je am Schluß, wird also in's Allerheiligste selbst gerückt. Jedenfalls heißt es von diesem Altar 8, 3. Schluß, er stehe vor dem Angesicht Gottes. Man müßte also schon in dem Umstand, daß sie erst unterhalb des himmlischen Altars sind, etwas Besonderes suchen und sie deßhalb degradiren, wie der heil. Bernhard meint, daß sie erst später über den Altar translocirt werden. Dieß Letztere hätte für uns keinen Sinn. Auf den Altar gehören die Gaben und Opfer, die Gebete und Lobgesänge der Heiligen und Seligen 8, 3., wie diese selbst. Aber am Fuße des Altars, wie der Ausdruck eigentlich zu verstehen ist, mögen auch diese selbst weilen. Sie sind damit immer noch in nächster Nähe Gottes und an Seinem Schauen gewiß nicht gehindert. Es wurde ihnen ein weißes Kleid „gegeben“, heißt sonach bei diesen Märtyrern: sie wurden, da sie von Gott die Rache wegen ihres Bluts verlangten, einstweilen damit getröstet, daß sie mit himmlischer Herrlichkeit als Sinnbild und Ausdruck ihrer Würde und zu ihrer Rechtfertigung ausgestattet wurden. Wie weit dieß Kleid die geschenkte oder Lebensgerechtigkeit sei, bleibt hier noch außer Betracht. So gelangen also die Märtyrer jedenfalls, wenn auch ohne den Auferstehungsleib, nach dem Tode sogleich zur Heiligkeit und Herrlichkeit.

§. 13. Fortsetzung.

Außer jenen Märtyrern schildert uns die Offenbarung Johannis noch eine andere Schaar in weißen Kleidern, die der himmlischen Seligkeit theilhaftig ist, Offenb. 7. Man hat kein Recht, die hier vom B. 9 an geschilderte Scene erst in die Zeit nach der Auferstehung und in's

neue Jerusalem zu verrücken. Man könnte dieß höchstens von denjenigen Stücken jener Schilderung zugeben, die von B. 15 Schlußw. an in der Weise der Zukunft beschrieben sind. Diese Stücke sind auch allein gleichlautend mit den Cap. 21, 3. 4. 6. angegebenen. Was aber dem Seher von B. 9 an in der Gegenwart gezeigt wird, muß eben deswegen auch als stetige Gegenwart im Himmel gedacht werden für die ganze neutestamentliche Zeit; denn auch die große Trübsal, aus der sie kommen, befaßt die ganze Trübsalszeit zwischen der ersten und zweiten Erscheinung Christi. Wir erkennen also in jener Schaar überhaupt die Seligen des Himmels. Ihre Seligkeit besteht darin, daß sie, verherrlicht durch weiße Kleider und Palmen in ihren Händen (hiemit als Sieger, Ueberwinder erklärt) im himmlischen Heiligthum, vor dem Angesicht Gottes und des Lammes stets sabbathlichen Tempeldienst thun dürfen mit Lobpreisen Gottes und des Lammes in Gemeinschaft der Engel, Ältesten und der Cherubim (der vier Lebewesen). Und eben auch aus dem Umstand, daß sie im himmlischen Tempel sich befinden vor dem Throne Gottes, ist ersichtlich, daß es sich hier um die Zeit vor der letzten Vollendung handelt; denn, wenn diese einmal eingetreten, gibt es nach Offenb. 21, 22. keinen Tempel mehr, weil Gott selbst der Tempel ist und das Lamm. Es gibt demnach auch außer den Märtyrern eine Schaar von Seligen vor der letzten Vollendung und vor der Anlegung des Auferstehungsleibs. Denn daß wir das weiße Kleid nicht mit diesem zu identificiren haben, ist schon erörtert. Mögen nun immerhin dießfalls die 144,000 (Offenb. 14.) eine Prärogative haben und auch der (Ebr. 12, 23.) gemachte Unterschied zwischen der Gemeinde der Erstgeborenen und den Geistern der vollkommenen Gerechten darauf führen, daß jene 144,000¹⁾ den Auferstehungsleib schon ha-

1) Die Identität jener Gemeinde mit den 144,000 ist sehr wahrscheinlich, denn es ist von einer förmlichen Gemeinde von

ben (vgl. Ebr. 12, 23. u. Offenb. 14, 4.), während ihn die Geister der vollkommenen Gerechten noch nicht haben, so sind andererseits diese Geister der vollkommenen Gerechten zum Unterschied von den Erstgebornen, die des Auferstehungsleibs schon theilhaftig geworden, offenbar eben nur Geister, wenn auch mit einem Zwischenleib versehen. Und doch sind auch sie selig und Bürger des himmlischen Zions, also eben vor der Zeit der Vollendung. Ja selbst von den 144,000 ist's noch nicht erwiesen, ob sie den Auferstehungsleib schon vor der ersten Auferstehung haben; denn das „angeschrieben“ (Ebr. 12.) kann auch bedeuten: für die Zukunft angeschrieben. Im Gegentheil heißt es 1 Kor. 15, 20. 23.: der Erstling Christus: Danach, die Christi sind, wann Er kommen wird. Und doch sind diese 144,000 zuvor schon selig. Denn es gibt jetzt schon ein himmlisches Zion und Jerusalem. Dieses steigt ja (Offenb. 21, 2.) vom Himmel auf die Erde hernieder, ist demnach zuvor schon droben. Auch der Ausdruck „ihr gläubige Christen seid jetzt schon dorthin gekommen, habt mit dem himmlischen Zion Gemeinschaft“ führt darauf, daß Ebr. 12, 22 ff. Schilderung einer schon vorhandenen Seligkeit ist.

Es ist daher unsere Frage, ob es gleich nach dem Tode einen Zustand der Seligkeit und namentlich auch der Gemeinschaft mit dem Herrn im Schauen gebe, nur noch mit Bezug auf die Bedingung eines gewissen Grads der Heiligung, beziehungsweise etwaiger Büßungen im Jenseits, im Ganzen also mit Bezug auf die Fegfeuertheorie weiter zu erörtern.

S. 14. Beurtheilung der Fegfeuertheorie insbesondere.

Kann von zweierlei Stücken dieser Theorie, welche die römische Lehre einmischte, gar nicht die Rede seyn,

Erstgebornen die Rede, und sehen wir uns in der Offenbarung nach der nähern Bezeichnung um, so kann sie nur mit jenen 144,000 gegeben seyn.

einmal vom Büßen der Sünden im Fegfeuer, sodann von der Errettung daraus durch die römischer Seits verordneten Mittel und Wege, so geht auch den übrigen Bestandtheilen dieser Vorstellungen sowohl der dogmatische als der biblische Grund gänzlich ab. Aus der Tradition und den Concilienschlüssen läßt der Protestant um so weniger eine Beweisführung zu, als die erstere gar nicht übereinstimmt (vgl. die dogmengeschichtliche Ausführung oben). Die biblischen Beweise aber sind alle erzwungen, zuvörderst die für die Büßung. Einmal die aus Matth. 5, 25 f. Luk. 12, 58 f. Matth. 18, 34 f. genommenen. Denn daß mit dem, was in diesen Stellen vom Bezahlen des letzten Hellers im Jenseits gesagt ist, eine Satisfaktion dort für die begangenen Sünden als möglich angenommen würde, dagegen sprechen Stellen wie Matth. 16, 26. vgl. Ps. 49, 8. entschieden. Wenn in Stellen wie Matth. 12, 31 f. vgl. Marc. 3, 28. Luk. 12, 10. die Möglichkeit einer Vergebung im Jenseits in Aussicht gestellt ist, so ist nicht die Büßung der Sünden als Bedingung gestellt. Ebenso wenig handelt es sich 1 Kor. 3, 13. um ein Feuer der Büßung. Die andere Idee aber, von der Errettung aus dem Fegfeuer durch Fürbitten, Messopfer 2c. gründet sich vollends nur auf die apokryphische Stelle 2 Makkab. 12, 42. 46.¹⁾; auch die Meinung von der zuvor zu erwerbenden Würdigkeit für jene Erlösung durch Almojen 2c. hat ebenfalls nur apokryphische Stellen für sich.

Die feinere Theorie vom Fegfeuer, wie wir sie oben als auch in der evangelischen Kirche cursirend dargestellt haben, verwirft nun zwar in der Regel die Büßung, wie auch alle abergläubischen Mittel zur Errettung aus dem Fegfeuer durch die Hinterbliebenen; sie stimmt mit der andern nur darin überein, daß auch sie als Bedingung vollkommener Seligkeit vollendete Heiligung setzt,

1) Was von den Fürbitten für die Todten überhaupt zu halten, darüber vgl. unten.

und, wenn diese dießseits nicht vollendet, jedoch angefangen ist, das Jenseits in verschiedener, jedenfalls reinigender, wo nicht züchtigender und gerichtlicher Weise Einfluß auf die Herstellung jenes Heiligungszustandes üben läßt (wobei über die Zulässigkeit der Fürbitten für die Todten verschiedene Ansichten mit unterlaufen). Dieser feineren Theorie scheint nun freilich kaum ausgewichen werden zu können, wenn wir einerseits bedenken, daß doch ein wesentliches Moment der Seligkeit das Schauen Gottes ist, und andererseits, daß bestimmte Ausdrücke vorliegen, welche besagen, daß dieß ohne Heiligung nicht möglich ist. Entweder, möchte man nun weiter schließen, muß diese hier schon fertig seyn, wenn wir nach dem Tode Gott schauen wollen, oder, wenn sie das nicht ist, muß sie sich drüben fortsetzen und vollenden, wo sich denken ließe, daß der Prozeß der Heiligung jedenfalls leichter von Statten gehen werde (s. oben). Diese Vorstellung kann übrigens noch eine doppelte Spezies annehmen. Entweder wird ein solcher Fortschritt in der Heiligung drüben für Niemand gehofft, der nicht schon hier den Grund dazu gelegt hat durch Bekehrung, oder wird auch noch eine jenseitige Möglichkeit der Bekehrung überhaupt angenommen. Diese letztere Seite der Sache bedarf ihre besondere Beleuchtung. Was aber die erstere betrifft, so gesellen sich zu den bekannteren Stellen, die man für die genannte Ansicht anführt (1 Kor. 3. Maleachi 3.), wie gesagt, alle diejenigen, welche die Heiligung überhaupt ernstlich fordern. Wozu diese Forderung, möchte man sagen, wenn nicht die Heiligung zur Seligkeit nöthig ist, sei's nun unmittelbarer Weise, oder in mittelbarem Zusammenhang als Früchte und Beweise des Glaubens? Ist sie aber, möchte man fortfahren, überhaupt nöthig zur Seligkeit, so ist sie, falls sie hier nicht vollständig zu Stande kam, dort noch zu erlangen. Vgl. schon 1 Petr. 1, 15—17. Ebr. 13, 20. 21. Wird in der erstern Stelle die Heiligung unter Anderem deswegen gefordert, weil Gott nach eines Jeglichen Werk richtet, so liegt der zwei-

ten Stelle deutlich der Gedanke zu Grunde, daß, wenn wir zum gleichen Ziel der Herrlichkeit mit Christo gelangen wollen, wir auch zu allem Guten geschickt werden müssen („der, welcher von den Todten ausgeführt hat Jesum, der mache euch fertig“). Noch bestimmter lauten Stellen, wie Phil. 1, 9—11. vgl. 2, 13. 16. 1 Thess. 5, 23. 1 Joh. 4, 17. 18. vgl. 3, 14. 21. 22., weil hier der Tag der Zukunft Jesu, der Tag des Gerichts, als der Tag bezeichnet ist, auf den wir geheiligt seyn müssen, wobei insbesondere von der thätlichen Liebe die Freude zu Gott, auf jenen Tag zumal, abhängig gemacht wird. Entweder gibt man hier dem Tag Jesu Christi, Seiner Zukunft, des Gerichts eine weitere Bedeutung, so daß analog auch der Todestag dafür genommen wird, dann scheint schon eine diesseits vollendete Heiligung die Bedingung der jenseitigen Seligkeit, oder man nimmt den bezeichneten Termin für den eigentlichen Tag der Zukunft Jesu: dann scheint wenigstens das Andere zu folgen, daß, wer nicht hier mit dem Werk der Heiligung fertig worden ist, es drüben noch fortsetzen und vollenden muß, um sowohl am eigentlichen Tag des Herrn wohl zu bestehen als — wie man sich hinzu denken kann — zuvor noch das Ziel der Seligkeit zu erreichen. Da nun aber, wie anerkannt, bei den Wenigsten der Heiligungsprozeß hienieden sich vollendet, so scheint die Ausdehnung jenes Termins bis auf den eigentlichen Tag Christi nicht umgangen werden zu können, widrigenfalls der Seligen gar zu wenige würden,¹⁾ und demnach angenommen werden

1) Ob eine vollendete Heiligung diesseits möglich sei, diese Streitfrage, von den Methodisten z. B. bejaht, wollen wir jetzt nicht berühren: selbst Röm. 8, 10. könnte doch die Ansicht zuzulassen scheinen, es sei möglich, daß wenigstens alle aktive Sünde aufhöre. Aber die Thatfachen sind nicht günstig. Es scheinen freilich der schuldlosen Jungfrauen, in deren Munde auch nicht ein falsches Wörtlein erfunden wurde, Offenb. 14. 144,000 angegeben, und deren Prärogative eben auch vor denen, bei denen der Heiligungsprozeß erst drüben zum Abschluß kommt, anerkannt zu

zu müssen, es sei in jenen Stellen, die von der Heiligung auf den Tag Christi handeln, der Fortsetzung des Heiligungsprozesses drüben Raum verstattet.

S. 15. Fortsetzung (Beurtheilung der Fegfeueransichten).

Dem Zugeständniß, daß ein gewisser Grad der Heiligung Bedingung der künftigen Seligkeit sei, können wir nun wohl auf unparteiischem biblischem Standpunkt kaum ausweichen. Nicht nur die oben angeführten Stellen fordern es ¹⁾, sondern auch alle jene Aussprüche, in welchen offenbar von der rechtschaffenen Lebensgerechtigkeit und vom Grad der Treue oder Thätigkeit in der Sache des Herrn auch der Grad der künftigen Seligkeit abhängig gemacht ist. Siehe die Bergpredigt Matth. 5, 19. 19, 30. Luk. 19, 17. 19. (Dagegen schildert Matth. 25, 14 ff. die gleiche Freude in der Seligkeit bei gleicher Treue). Man bestimmt dieß in der Regel näher dahin, nicht der Grad der künftigen Seligkeit, sondern der künftigen Herrlichkeit werde von jenen Bedingungen abhängig gemacht. Und es ist allerdings bemerkenswerth, daß die Grade vorzugsweise mit „groß und klein, erst und letzt“, auch „Seßen über Mehr und Weniger“ bestimmt werden. Uns aber ist diese Trennung dennoch nie zulässig vorgekommen, und, wenn anders jene 144,000 schuldlose Jungfrauen eine Prärogative haben sollen, ein Zugeständniß, dem wir kaum ausweichen können, so ist damit nicht nur bewiesen, daß namentlich — außer Fleiß und Treue in den guten Werken und im Dienst des

seyn, und wenn Origenes selbst einen Petrus, Paulus durch's Fegfeuer gehen läßt, so soll dieß doch nur zur Bewährung geschehen. Aber wer kennt nicht seine und Anderer Falschheit!

1) Wer dießfalls noch mit seinem Zugeständniß zaudern wollte, den verweisen wir namentlich auf die Gerichtsscene Matth. 25, 31 ff., die wir analog auch auf den Zwischenzustand schon anwenden können.

Herrn — eine gewisse Heiligkeit des Herzens und Lebens, zwar immerhin nicht die mönchische, doch die auch 2 Kor. 7, 1. bezeichnende, die Bedingung solcher Prärogative ist, sondern, daß diese auch in einem höheren Maaß von Seligkeit besteht: denn jene Jungfrauen dürfen dem Lamm folgen, wohin Es geht¹⁾; d. h. sie sind Ihm näher, und bleibend näher als Andere, was doch auch wohl eine gewisse höhere Seligkeit in sich schließt. Die Meinung, solche höhere Grade von Seligkeit drücken die Seligkeit der Andern herab, träfe jedenfalls auch die Ansicht von Stufen in der Herrlichkeit, ist übrigens nicht stichhaltig, da jedes dort seines Antheils an der Seligkeit und Herrlichkeit froh ist (vgl. Ps. 84, 11.), da dort kein Neid mehr herrscht, und, wenn hier schon Eins sich am Andern freut von den wahrhaft Wiedergeborenen, dieß noch vielmehr dort der Fall ist. Selbst jene Stelle in der Offenbarung Johannis, die zunächst besagt, daß die zur großen Schaar der Seligen Gehörigen ihre Kleider gewaschen haben im Blute des Lammes (Offenb. 7, 14. 15.), und die man daher zunächst so deuten könnte, daß dieß die einzige Bedingung der Seligkeit sei, spricht sich weiter dahin aus, daß die Treue in der Trübsal (sie sind gekommen aus großer Trübsal) eine zweite Bedingung des Eingangs in die Seligkeit bilde;²⁾ Andere finden dieß auch in dem doppelten Ausdruck: sie haben die Kleider gewaschen und helle gemacht im Blute des Lammes, welches Letztere sie auf die Lebensgerechtigkeit beziehen, wobei dann auch das „im Blute“ eine modifizierte Bedeutung analog 2 Kor. 5, 14. bekommt: wir lassen dieß dahin gestellt seyn, entgegen indeß, daß unsere Kleider durch unsere Lebensgerechtigkeit kaum heller werden kön-

1) Vgl. auch ihr Harfenspiel und neu Lied.

2) denn sicherlich nicht die Trübsal an sich, sondern zugleich die Treue darin ist das zur künftigen Seligkeit und Herrlichkeit qualifizirende; vgl. was sonst in der Offenbarung Johannis den Ueberwindern verheißen ist.

nen, als sie durch die eigentliche Waschung im Blute Christi es schon sind. Vgl. Offenb. 16, 15. Eher gälte Offenb. 19, 8. für die fragliche Ansicht. Zwar heißt es auch sonst (Ebr. 10, 14.): Christus hat mit Einem Opfer in Ewigkeit vollendet, die geheiligt werden. Aber eben dieser Beisatz, der irgend eine subjektive Beschaffenheit und zwar doch wohl nicht Buße und Glauben allein in sich schließt, ist doch bedeutsam. Nun beruft man sich sonst noch auf den Schächer, daß diesem nur um seines bußfertigen Glaubens an Jesum willen das Paradies und zwar in der Gemeinschaft mit Jesu zugesprochen worden sei. Dieß ist wahr: aber über den Grad der Seligkeit ist hier nichts bemerkt: d. h. dieser Ausspruch läßt doch zugleich jenen andern Stellen Raum, welche eine höhere oder geringere paradiesische Seligkeit lehren¹⁾: und diese Grade können doch von dem abhängig seyn, was sich aus Buße und Glauben entwickelt — und jedenfalls entwickeln soll, wenn diesseits noch Raum dazu ist. Hiernach wird nun auch die frühe Bekehrung wichtig. Daß auch spät Befeehrte Erste werden können, ist freilich aus Matth. 20, 8. ersichtlich. Doch zeigt eben dieser biblische Passus, daß auch jene spät Befeehrte, welche belohnt werden, doch im Weinberg des HErrn gearbeitet haben: daß sie aber den Andern, trotz des spätern Eintritts in die Arbeit, zuvorkommen, liegt in der Lauterkeit des Motivs, was ja auch zur Heiligkeit der Gesinnung und des Lebens gehört. Man möchte nun freilich noch weiter fragen: wo bleibt dann die Seligkeit des Glaubens, die Rechtfertigung des Lebens? Allein wir haben schon in der Rechtfertigungslehre die Rechtfertigung des Glaubens zwar als erste und letzte positive Bedingung des Gnadenstands erkannt, doch aber als negative Bedingung auch die aus dem Glauben sich entwickelnde Thätigkeit

1) Vgl. den dritten Himmel 2 Kor. 12, 2. 4.

anerkennen müssen. In dieser Beziehung spricht sich namentlich 1 Joh. 4, 17. 18. sehr bestimmt aus, wo es heißt: darin ist die Liebe Gottes (zu uns — objektiv —) völlig an uns, d. h. unter der Bedingung erweist sie sich völlig an uns, wenn wir völlig sind in der Liebe, und nur so gibt es eine rechte Freude auf den Tag des Gerichts. Möchte man umgekehrt fliegend fragen: wo bleibt da eine Freude auf jenen Tag, denn wer ist völlig in der Liebe? — so betonen wir unseres Theils nicht das Volligseyn in den Werken der Liebe, sondern in der Liebe selbst; daß aber diese, wenigstens negativer Weise, eine Bedingung des Gnadenstands ist, und auch jene Freude auf den Tag des Gerichts hervorruft, finden wir begreiflich. Wenn selbst in den Werken der Liebe, wie im heiligen Leben sonst, immerhin ein Spielraum des Fleißes gelassen ist, mit Folgen für die Ewigkeit, so ist auch dieß begreiflich; zugleich aber zum Trost Aller, die ihre Mängel und Schulden erkennen, festzuhalten, daß dem bußfertigen Glauben sein Antheil an der künftigen Seligkeit überhaupt nach dem Vorgang des Schächers jederzeit gesichert bleibt, sowie daß die Heiligung nur negativ mit in Berechnung kommt¹⁾. So weit demnach unsere Zugeständnisse an die fragliche Theorie. Wir müssen es nun doch höchst wünschenswerth finden und alles Ernstes danach trachten, daß wir auf den Tag Jesu Christi geheiligt seien an Leib, Seel und Geist, und daß wir in einem Stand guter Werke erfunden werden und in der Liebe bleiben. Es liegt viel daran. Aber der Fegefeuerlehre, auch der feinern, wonach es dort einen fortgesetzten Heiligungsprozeß gibt und dieser bald früher bald später zum Abschluß kommt, zuvor aber Niemand zur Seligkeit gelangt, huldigen wir darum nicht. Siehe das Folgende.

1) Vgl.: ohne Heiligung wird Niemand den H-Errn schauen.

§. 16. Fortsetzung: Beurtheilung der Fegfeuertheorie.

Diese im feineren, mehr evangelischen Sinn des Worts liegt zwar nahe, wenn wir einerseits das bisherige Resultat gelten lassen, daß ohne Heiligung Niemand den HErrn schauen wird, und wir andererseits eben hienieden diese unsere Heiligung stets unvollendet finden müssen. Göschel meint zwar, Lehterem entgegen: es gibt Augenblicke im Leben, wo wir uns durch Gottes Gnade rein und frei von der Sünde fühlen: der Glaube kommt, sieht und siegt, und vermag auch den dogmatisch-ethischen Unterschied zwischen Rechtfertigung und Heiligung zu überwinden. Und dieß scheint aus einer Zusammenhaltung von Luf. 23, 43. mit Ebr. 12, 14. und Matth. 5, 8. allerdings zu folgen. Allein Matth. 5, 8. Ebr. 12, 14. führen doch weiter und zeigen, daß auch die zuständige Heiligkeit, die wir in Christo nach Röm. 8, 1. haben, nicht hinreicht, sondern die aktuelle hinzutreten muß; vgl. Röm. 8, 4. Auch in dieser Beziehung halten zwar Manche, wie die Methodisten, diesseits das Ziel für erreichbar, wo nicht erreicht. Wenn wir aber an irgend etwas zweifeln möchten, so hieran: denn vgl. Röm. 8, 4. (wo ohnedieß bloß das Ziel, dem wir nachtrachten sollen, ausgesprochen ist) mit V. 10., wo doch kaum bloß der habitus der Sünde als bleibend gemeint seyn kann.

Leitet uns schon dieß zu einer Idee wie die subtilere Fegfeuertheorie, so kommen andererseits zwei sehr bestimmte Stellen hinzu, welche letztere Theorie zu bestätigen scheinen 1 Kor. 3, 12—15. und Maleachi 3, 2—4. Man hat der erstern Stelle dießfalls ihre Beweiskraft zu nehmen gesucht, indem man sie entweder bloß auf die Lehrer bezog, ¹⁾ oder das Feuer bloß von irdischen Trübsalen oder bloß von einem Bewährungsfeuer verstand.

1) so noch Gabn in seinem Bekenntniß der evang. Kirche gegenüber der römischen Theorie.

Was hat man aber im ersten und dritten Fall gewonnen? Im ersten Fall wäre ja doch die Theorie in Bezug auf die Lehrer anerkannt. Gegenüber der Bewährung der Einen stände ja doch die Nichtbewährung, somit Nothwendigkeit der Reinigung der Andern, die ja doch auch selig werden sollen, sofern sie auf dem rechten Grunde gebaut haben, aber nicht anders als durch's Feuer. Die Erklärung aber von irdischen Trübsalen, wenn hier, 1 Kor. 3, immerhin an sich möglich, wiewohl unwahrscheinlich, ist durch die zweite Stelle Maleachi 3, 2 ff. rein ausgeschlossen, wo offenbar vom Tag der Zukunft Jesu und von dem Reinigungsfeuer, das damit verbunden ist, gesprochen wird. Was nun hier von den am Tag der Zukunft Jesu Ueberlebenden gesagt ist, könnte, scheint's, füglich auch auf den Zwischenzustand zwischen diesem Tage und dem Sterbetage des Einzelnen ausgedehnt werden. An und für sich allerdings, und wir werden selbst einen Analogieschluß der Art daraus ziehen, aber nicht für den ganzen Zwischenzustand zwischen Tod und jüngstem Gericht oder einen beliebigen Moment darin, sondern auf zwei andere Momente, deren eins an den Schluß des irdischen Lebens, des Diesseits, und eins in den Beginn des Eintritts in die Ewigkeit fällt, während ein drittes zwischen diesen beiden Akten, im Akt des Uebergangs gefunden werden möchte. Denn so viel ist uns aus andern Stellen der Schrift klar: das Loos im Zwischenzustand wird entschieden durch die Beschaffenheit, in welcher der Mensch aus diesem Leben aus- und in jenes Leben eintritt, unausgeschlossen, daß diese Entscheidung schon früher gefallen seyn kann (denn wer an Jesum glaubt, hat das ewige Leben); vgl. 2 Kor. 5, 10. und Ebr. 9, 27. auch Offenb. 20, 12. Es ist in jener erstern Stelle keineswegs nothwendig, bloß den letzten Tag des Gerichts zu verstehen, und jedenfalls spricht sich Ebr. 9, 27. bestimmt darüber aus, daß gleich nach dem Tode das Gericht beginne (vgl. auch den reichen Mann und den armen Lazarus). Wir werden hieron selbst dann keine Ausnahme

begründet finden, wenn sich nachher zeigen sollte, daß drüben noch eine Befehrung der Gottlosen, zum Unterschied von einem fortgesetzten Heiligungsprozeß der Gläubigen, möglich sei (s. nächsten §.).¹⁾ Steht nun einerseits dieß fest, was 2 Kor. 5, 10. Ebr. 9, 27. Offenb. 20, 12. gelehrt ist, ist andererseits aber in jenen ersten zwei Stellen ein Reinigungsfeuer gelehrt, so bleibt uns bloß folgende Idee hievon übrig. Es ist nicht zu bezweifeln, daß die Meisten noch mit mehr oder weniger Unlauterkeit, Schwachheiten, auch unerkannten Sünden behaftet sind, wenn sie den Gang aus der Zeit in die Ewigkeit antreten. Aber jene zwei oder drei Momente, von denen wir oben gesprochen haben, die Krankheitszeiten, mit denen gemeiniglich vermöge der Gnadenabsicht Gottes, Alle zu retten, das irdische Leben sich abschließt, die Todesstunde selbst und der Eintritt in das Licht der Ewigkeit sind ganz geeignet, die noch übrigen Unlauterkeiten vollends abzustreifen, unsere Sünden, auch die noch unerkannten uns vollends ins Licht zu stellen, und durch umfassende Buße und energische Glaubensrichtung auf den Herrn uns vollends auszuläutern.

§. 17. Fortsetzung.

Schon Luther schrieb der Todesstunde eine läuternde Kraft zu (denn vgl. auch das Beispiel des Schwächers) und ein Wöschel drückt sich dießfalls also aus: „Es gibt ein Mystereum des letzten Entwicklungsprozesses im Sterben, welcher nicht nach Zeitmaassen berechnet werden kann und noch überdieß allen unsern Wahrnehmungen sich entzieht: der Tod ist die letzte Reise, und keine Reise ist ohne

1) Die Erklärung von 2 Kor. 5, 10., wonach die Worte heißen sollen: Jeder wird an seinem Leibe davon tragen, je nachdem er gehandelt hat, — ist physilogisch unmöglich (*τὰ διὰ τοῦ σώματος*), und das „gehandelt hat“ noch auf das Jenseits zu beziehen ein Unding.

Frucht: der Tod ist die letzte Noth; und nie tritt der Freund der Seelen uns näher als in der Noth.“ Ist hier dem Sterben eine läuternde Kraft zugeschrieben, so wird zu dieser Läuterung gewiß auch der Eintritt in die Ewigkeit selbst noch Etwas beitragen, wenigstens in dem Sinn, daß das Licht der Ewigkeit uns vollends zur Kenntniß alles Unadäquaten unseres zurückgelegten Lebens bringt. Da, im Licht der Ewigkeit, mag Manchem als Sünde oder Irrthum erscheinen, was er hier nicht dafür erkannte, entschuldigte, woran er wohl gar, als gut und recht in Lehre und Leben, mit einer gewissen Zähigkeit festhielt, vgl. Sacharja 12, 10; aber, wie er es im Licht der Ewigkeit als inadäquat erkennt, ist es ebendamt auch von ihm preisgegeben und abgestreift, sofern er überhaupt ein Solcher ist, der durch Buße und Glauben (und begonnene Heiligung) solchen Eindruckes und Einflusses der Ewigkeit fähig ist. Bei Delitzsch finden wir hierüber folgende Aeußerung: „In einem Menschen, dessen innerstes Wesen durch die Gnade erneuert wurde, bricht nach Ablegung des Leibes der Sünde und des Todes das bisher gehemmte und getrübe Geistesleben Angesichts der offenkundigen Wirklichkeit des hienieden Beglaubten mit solcher Intensität durch, daß die Sünde und ihre Folgen davor wie das Dunkel vor der Sonne verschwinden.“ In diesen Worten tritt zwar das Reinigende jenes Moments, die negative Seite, etwas zurück und mehr nur die positive Seite hervor. Aber durch 1 Kor. 3, 12—15. und Maleachi 3, 2—4. sind wir vollkommen berechtigt, auch diese negative Seite, namentlich auch den Begriff der Beschämung mit in unsern Begriff jenes läuternden Moments aufzunehmen: denn so wenig die Ausdehnung des Tages Christi auf die ganze Zeit des Zwischenzustands zulässig ist, so gewiß die analoge Deutung auf den Tag des Austritts aus der Zeit und Eintritts in die Ewigkeit. (Es ist ja eine der christlichen Anschauung ganz geläufige und auch biblisch begründete Idee, den Ruf des HErrn hinüber auch ein Kommen des HErrn zu heißen, wenn gleich den

biblischen Schriftverfassern aus bekannten Gründen der sichtbare Tag Christi im Vordergrund ihrer Anschauung steht). Klar ist aber nun auch, daß wir unter dem Heffeuer so wenig etwas Fortgesetztes,¹⁾ ebensowenig etwas Materielles, sondern außer dem läuternden Einfluß der Sterbestunde eben nur die Schmerzen der Selbsterkenntniß und Beschämung zu verstehen haben, welche das Licht der Ewigkeit im Moment des Eintritts bringt, bis auch dieser Schmerz durch Gottes Gnade überwunden ist. Auch versteht es sich nach 1 Kor. 3, daß dieß Feuer nicht Alle gleicherweise trifft, sondern Jeden nur in dem Grade, als noch Unlauterkeit, sündliche Schwachheit, auch unerkannte Sünde zurück ist. Ob es Manche gar nicht trifft, hängt von der Frage ab, wie weit das Ziel 1 Theß. 5, 23. hier erreicht ist. Wir dürfen nicht fürchten, daß mit dieser Theorie einerseits der Todestag, der Eintritt aus der Zeit in die Ewigkeit, auch für die Gläubigen noch zu schwer, andererseits für die Heiligung auf den Tag Christi, falls sie in jenen Momenten noch ins Werk gesetzt werden könnte, das irdische Leben zu indifferent gemacht und so eine sträfliche Sicherheit befördert werde. Nicht zu schwer: denn unsere Aufgabe ist ja, zuvor noch, in Bälde uns reinigen zu lassen von aller Befleckung des Fleisches und Geistes, auf den Grund nur Gold, Silber, Edelstein zu bauen in Lehre und Leben: thun wir dieß nicht, so ist's nur unsere Schuld, wenn das Scheiden noch Schwierigkeit mit sich führt: an und für sich soll durch Gottes Gnade für Gläubige das Sterben allerdings ein Entschlafen werden. Nicht zu leicht: denn eben, je eher ich beginne mit dem Heiligungsgeschäft, je mehr ich nach Ebr. 12, 22.

1) Wir meinen fast, es sei auch zu weit gegangen, wenn man von einer fortwährenden Behmuth der Seligkeit im Angedenken an die alten Sünden spricht: das Abwischen der Thränen Dffb. 7, 17. ist schwerlich etwas Fortgesetztes, sondern beschränkt sich auf den Moment des Uebertritts in die Ewigkeit, oder ist es der bildliche Ausdruck für das Aufhören aller früheren Schmerzen und Trauer.

schon hier dort zu Hause bin und so hier mich läutern lasse (1 Joh. 3, 3.), desto leichter wird mir das Sterben werden, unausgeschlossen, daß dasselbe überhaupt allein durch Christi Gnade ein seliges seyn kann (Ephes. 2, 5. 8.). Was man sonst gegen späte Bekehrung, gegen Aufschub auf die Todesstunde anführt, gilt alles auch von dem Aufschub der Heiligung. Auch ist z. B. nach Matth. 5, 25. 26. 18, 34. zuzugesehen, daß z. B. gewisse Stücke der Heiligung bei Jedem, der nach dem Tode zur Seligkeit gelangen will, schon diesseits vorhanden seyn müssen, daß vor dem Tode das Verhältniß zum Nebenmenschen, der unser Widersacher ist, bereinigt seyn muß, wenn ein alsbaldiger Eintritt in die Wohnungen des Friedens soll stattfinden können: der Mangel jener Vereinigung würde nach genannten Stellen von der Seligkeit überhaupt ausschließen und uns einem unseligen Gefängniß überliefern, aus welchem wir nicht herauskommen, bis wir den letzten Heller bezahlen. Mag immerhin dieses Gefängniß noch von der Matth. 5, 22. und wieder B. 29. 30. genannten Feuersgehenna (der eigentlichen Hölle) zu unterscheiden seyn (s. hernach), und mag es sogar erlaubt seyn, in B. 26. die Andeutung zu finden, daß durch Bezahlung des letzten Hellers, d. h. durch reumüthige Abbitte aller Schuld (von einem Abbüßen kann keinesfalls die Rede seyn) eine Erledigung aus dem Gefängniß stattfinden kann; — einen Wohnort und Zustand der Seligkeit kann dieß Gefängniß keinesfalls in sich schließen, sondern es ist offenbar gleich dem 1 Petr. 3, 19. vgl. 4, 6. genannten Gefängniß ein Ort der Unseligkeit (s. Matth. 18, 34.), und mit jenem Feuer der Beschämung, das über andere diesseits noch nicht erkannte Unlauterkeiten und Schwachheiten uns beim ersten Eintritt in's Licht der Ewigkeit momentan noch anwandeln kann, ist es auch nicht zu verwechseln; daraus folgt aber, daß die diesseitige Vereinigung des Verhältnisses zum Nebenmenschen eine absolute Bedingung künftigen alsbaldigen Eintritts in die Seligkeit ist.

§. 18. Schluß der Hadesfrage.

Mit der bisherigen Frage verwandt und doch wieder sehr von ihr verschieden ist die Frage, ob es auch insofern eine Entwicklung im Hades gebe, als den Ungläubigen und Sündern dort noch Frist zur Befehrung gestattet sei und eventuell Begnadigung offen stehe. Diese Frage ist auch wohl zu unterscheiden von der Frage nach der Wiederbringung. Es handelt sich im einen und im andern Fall, wenn auch um die gleiche Sache, wiewohl auch nicht ganz, so doch um zwei ganz verschiedene Termine. Wenn es sich fände, daß im Zwischenzustand noch eine Hinterthüre zur Befehrung und Begnadigung offen stände, so würde daraus noch nicht folgen, daß dieß auch nach dem Schlußgericht noch der Fall ist. Die Zeit vor und nach dem Abschluß der Welt- und Menschheits-Entwicklung muß dießfalls etwas ganz Verschiedenes bedingen. Die Frage also, ob zuvor, vor dem genannten Abschluß, im Zwischenzustand, Befehrung und Begnadigung noch möglich sei, ist jedenfalls ohne Präjudiz für die Zeit nach zu beantworten. Was nun die Frage selbst betrifft, so sind natürlich diejenigen, welche auf Seiten der Gläubigen eine sittliche Fortentwicklung in der andern Welt, zunächst während des Zwischenzustandes, annehmen, auch geneigter, selbst den Ungläubigen und Gottlosen in diesem Mittelzustand Raum zur Befehrung und Zugang zur Gnade zu lassen; bei der Ansicht von der allgemeinen Wiederbringung der Gefallenen aber muß man ohnedieß geneigt seyn, hiezu schon im Zwischenzustand den Weg gebahnt seyn zu lassen. Ferner liegt es der römischen Kirche nahe, den Weg hiezu leicht zu machen und in die Classe derer, welche drüben noch selig werden können, nicht bloß alle aufzunehmen, welche drüben Genußthnung leisten, sondern auch alle diejenigen, die hier schon durch Ablass &c. dafür vorausgesorgt haben, oder für welche von den Hinterbliebenen Hilfe geleistet wird. Dagegen dachte und denkt

sich die evangelische Orthodoxie mit diesem Leben Alles abgeschlossen. Den Fall 1 Petr. 3, 19. sieht man dabei entweder für einen Ausnahmefall an, der sich rein auf die dort genannten Ungläubigen zur Zeit Noah und des HErrn Predigt bei ihnen beschränkt, oder man erklärt diese Predigt für eine Zornpredigt, nicht für eine Evangeliums-predigt, oder man versteht unter der Predigt nur die faktische durch das Erscheinen Christi in der Unterwelt als Siegers über Tod, Teufel und Hölle. Zur Bestätigung kann man für die orthodoxe Ansicht die tiefe Kluft anführen, von welcher Luk. 16 die Rede ist. Neuerdings gehen jedoch manche Gläubige einen Mittelweg und statuiren — so lange noch der Zwischenzustand dauert, aber auch nur so lange — zwar nicht für Alle, aber für diejenigen einen geöffneten Weg der Gnade, welchen hienieden die rechten Gnadenmittel fehlten, welchen namentlich das Licht des Evangeliums nicht zu Theil wurde, als z. B. den Heiden, den Mitgliedern gewisser Kirchenparteien, wo kein Evangelium gepredigt wird, auch sonst — Solchen, die keine gläubige Erziehung hatten, oder denen die Gelegenheit fehlte, das Wort Gottes und die Wahrheit recht kennen zu lernen. Man gründet diese Ansicht — durch einen Analogieschluß — eben auf 1 Petr. 3, 19. Uebrigens schließt man auch bei dieser Ansicht von dem drüben noch eröffneten Gnadenwege aus: Getaufte, Confirmirte, Communicanten, welche die Wahrheit hören konnten, aber ihr Leben lang ihr Herz derselben verschloßen, die Gnade in Jesu Christo beharrlich von sich wiesen, mögen sie im Uebrigen fromm oder nicht fromm, ehrbar gelebt haben, oder Sünder gewesen seyn.

Die orthodoxe Exegese von 1 Petr. 3, 19. in Bezug auf Art und Zweck der Predigt Jesu ist nun freilich entschieden unrichtig. Dieß ergibt sich, wenn auch nicht aus dem von der Predigt gebrauchten Ausdruck, doch aus dem 1 Petr. 4, 6. davon angegebenen Zwecke. Ob aber, was hier von der Hadespredigt für die Ungläubigen aus der Zeit Noah gesagt ist, weitere Anwendung

leidet, oder nicht, und auf wen, darüber ist es schwierig, Etwas zu bestimmen. Wollte man betonen, daß hier eben nur von bestimmten Ungläubigen die Rede sei, und man es der Weisheit und Gerechtigkeit Gottes anheimstellen müsse, warum er gerade diesen noch Gnadenfrist vergönnt habe, so könnte man andererseits bemerken: was dem Einen recht ist, ist dem Andern billig; hat sich jenen Ungläubigen, weil sie zuvor von Christo nichts wußten, Christus noch bezeugt, ehe das entscheidende Urtheil über sie erging, warum sollten Andere hievon ausgeschlossen seyn? Der Herr hat ja auch jetzt noch seine Leute, durch welche Er auch Andern drüben so predigen lassen kann, wie durch Christus jenen Ungläubigen geschah. Warum sterben so manche brauchbare Lehrer und Missionare so früh? — Man könnte aber dabei nicht nur an die Heiden denken, denen dieß zu Theil wurde, sondern könnte geltend machen: jene Ungläubigen zur Zeit Noah waren doch auch nicht ganz außer dem Bereich der Offenbarung: zu Enoch's Zeit schon fing man an zu predigen vom Namen des Herrn, und Enoch, der siebente von Adam (Juda B. 14.), gewiß auch ein Noah, predigten zu ihrer Zeit den Ungläubigen: wenn nun doch auch jenen Ungläubigen, ungeachtet sie die ihnen gewordene Predigt zurückwiesen, drüben noch Gnade angeboten wurde, so ist gleiche Hoffnung selbst für Solche zu fassen, welche zwar im Bereich der christlichen Kirche und ihrer Predigt stehen, aber sie zurückgewiesen haben. Wie es sich mit Letzterem verhalten möge (man könnte doch immerhin betonen, daß jene Ungläubigen zur Zeit Noah's das Evangelium selbst — auf Erden nicht hatten), für die Heiden (und sonach wohl für alle, die in gleicher Kategorie mit ihnen als solche stehen, welche hienieden die Wahrheit in Christo nicht hören konnten)¹⁾ scheinen wir Hoffnung fassen zu dürfen, daß ihnen drüben noch das Evangelium gepredigt

1) wir rechnen hieher besonders auch die geistig nur vegetirende Masse in dem Bereich der katholischen Kirche, deren ganze

werde. Wir wissen dann auch, warum so manche Missionare und derlei Leute, auch andere Lehrer, früh sterben. Es stand freilich lange an, bis jenen Ungläubigen zur Zeit Noah's die evangelische Predigt zu Theil wurde. Und zunächst werden die Heiden nach Röm. 2 jedenfalls auf Grund des Gesetzes in ihrem Gewissen gerichtet (der Tag des Gerichts, von welchem hier die Rede, dürfte im umfassenden Sinn vom ganzen Tag der Ewigkeit genommen werden). Die Evangelisirung derselben hienieden ist demnach nichts Ueberflüssiges. Es möchte sogar zu vermuthen seyn, daß, gleichwie Christus erst den Ungläubigen zur Zeit Noah's predigte, so auch die jenseitige Predigt für die Heiden in eine besondere Reichsperiode fällt und ihr Beginn mit der Heidenpredigt hienieden zusammen trifft, vielleicht erst während der Periode des Reichs Gottes hienieden recht stattfindet. Vorgegangen scheint sie laut der Gerichtsscene Matth. 25, 31 ff. doch jedenfalls vor dem jüngsten Gericht zu seyn, weil auch die Heiden nach ihrem Verhalten gegen die Wahrheit in Christo (Schafe oder Böcke, vgl. Luk. 2, 34. Joh. 3, 18.) gerichtet werden,¹⁾ dagegen ihre Ausheilung und eigentliche Belebung jedenfalls erst in der Stadt Gottes auf der neuen Erde stattfindet, Offenb. 22, 2.

§. 19. Fortsetzung.

Im Allgemeinen muß der unparteiische Schriftforscher anerkennen, daß mit Matth. 12, 31. 32. die Grenze für

Religiosität und Sittlichkeit im Mariencult ausgeht, weil sie irregeleitet nichts Besseres wissen, — und anderes Analoge.

1) Nur ist bemerkenswerth, daß den Gegensatz der Heiden, die in Zion eingehen (Offenb. 21, 8. 27.) die Gräulichen bilden, was wieder auf ein Gerichtetwerden bloß nach dem Sittengesetz hinweist, vgl. 22, 14. und Matth. 11, 20—24. den Gegensatz zwischen den Städten, die wegen ihres Verhaltens gegen die Wahrheit in Christo am Tag des Gerichts härter gerichtet werden, und den Heidenstädten, welche linder wegkommen, weil sie nicht nach dem gleichen Maasstab gerichtet werden. Jedenfalls ist auch bei jenem

die Bekehrung in der andern Welt sehr weit gesteckt ist, sofern dabei offenbar vorausgesetzt wird, daß in jener Welt für alle Sünder, ausgenommen die Sünde wider den heil. Geist, noch Raum zur Buße gelassen sei. Und zu dem dehnbaren oder zusammenziehbaren Begriff „jener Welt,“ der hierbei zu Grunde gelegt ist, gehört jedenfalls, wenn nicht ausschließlich, ¹⁾ zunächst der Zwischenzustand. Wir wüßten demnach auch nicht, warum wir von der Möglichkeit, im Zwischenzustand sich zu bekehren, die ausschließen sollten, die hier das Evangelium hören konnten. Im Gegentheil gerade denjenigen, bei welchen dieß der Fall war, ist damit eine der Bedingungen der Bekehrung gegeben, welche nach Obigem den Heiden zunächst fehlt. Um sich bekehren zu können, muß man von Christo wissen. Das trifft ja gerade bei den Todten zu, die hienieden im Bereich des Evangeliums lebten, wenn sie es gleich verworfen. Es liegt hier die weitere Betrachtung nahe, daß es nicht bloß der göttlichen Liebe, sondern auch der göttlichen Gerechtigkeit angemessen scheint, denen, die sich hier, im Lande des Glaubens, wo das Glauben manche Schwierigkeiten hat, in dieser im Argen liegenden Welt, im Leib der Sünden, nicht bekehrten, drüben im Licht der Ewigkeit noch weitem Anlaß zur Besinnung zu geben. Hierauf scheinen sich auch die Gradunterschiede des Gerichts zwischen Tod und Auferstehung, überhaupt aber der nur vorläufige Charakter des Gerichts bei der Mehrzahl in dem Zwischenzustande zu ziehen. Wer einmal als Sünder wider den heil. Geist, als Anbeter des Thieres 2c. dem Feuersee anheimgefallen ist, dem eröffnet allerdings die Schrift (vgl. die Frage von der Wiederbringung) keine Hoffnung auf Gnade mehr, und einen solchen Gerichtszustand gibt es auch schon im Zwischenzustand. Aber die andern Gerichtszustände in jener Zwischenzeit, selbst die in

Vegetiren der Heidenmasse im Jenseits nach Ezech. 31. 32. Jes. 14. ein Gerichtszustand möglich.

1) denn wie es vom jüngsten Gericht ab lautet, ist eine andere Frage (s. später).

der Hölle oder Gehenna (s. hernach) mit ihren verschiedenen Graden, sind darauf berechnet, noch zur Buße zu leiten, eben darum auch noch nicht von der schärfsten Art, sondern, obwohl auch sie bei den Einen das Zäbneknirschen wirken mögen, können sie bei Andern dazu dienen, sie zu erweichen. Zur Frage möchte es dabei immerhin noch kommen, ob nicht das Matth. 5, 25. vgl. 18, 34. genannte Gefängniß (*φυλακή*) zu unterscheiden sei von der eben dort B. 22. 29. 30. genannten Feuergehenna, und ob nicht in den Worten Matth. 5, 25. vgl. 18, 34. der Sinn gefunden werden darf, nach Bezahlung des letzten Hellers an den Widersacher oder (Matth. 18) an den Herrn, d. h. nach reumüthiger Bekenntniß und Abbitte aller Schuld gebe es eine Erledigung aus jenem Gefängniß. An sich verträgt sich mit dem Worte beiderlei Deutung: es gebe kein Bezahlen, und: es gebe ein Bezahlen. Das Bezahlen gienge jedenfalls nicht auf Strafe und Büßung, sondern auf Ersatzleistung gegen den, den man beleidigt hat, was natürlich nur durch demüthig reumüthige Abbitte geschehen könnte. Ob unter dieser Bedingung drüben noch Erledigung aus dem Gefängniß verstattet ist, wäre die Frage, die man laut dieser Stelle, sofern keine anderen dagegen sprechen, bejahen kann. Ob keine andere dagegen sprechen, wäre die weitere Frage. Dieß Gefängniß müßte, wenn es auf dem beschriebenen Wege eine Erledigung daraus gäbe, auch unterschieden werden von dem Ort der Pein, in welchen der Reiche kam (Luk. 16, 23.), weil es aus diesem¹⁾ keine Errettung gibt (Luk. 16, 26.) und von dem 1 Petr. 3, 19. genannten, weil die, welche sich hier befinden, nach 2 Petr. 4, 6. gerichtet bleiben, obwohl sie im Geiste Gott leben können. Die Unterscheidung jenes Gefängnisses (Matth. 5) von der Gehenna scheint uns nun jedenfalls richtig: es ist ja auch ein anderer Fall, mit einer Schuld gegen den Nebenmenschen hinüberkommen,

1) wenigstens vorläufig — wegen der Klust.

als mit Auge, Fuß und Hand der Sünde gedient haben. Sonach möchte jenes Gefängniß auch von Luk. 16 und 1 Petr. 3 zu unterscheiden seyn, wenn gleich hier der Name gleichlautend und andererseits nach Matth. 18, 34. auch jenes Gefängniß ein Gefängniß der Pein ist, und es möchte demnach immerhin aus jenem Gefängniß auf obige Weise eine Erledigung stattfinden können, die es aus den andern Orten der Gerichteten vor dem jüngsten Gericht nicht gibt. Aber Folgendes ist jedenfalls zugleich festzuhalten: 1. die Sünde wider den h. Geist ist jedenfalls von denen ausgeschlossen, für welche noch Vergebung möglich ist. 2. Es kann nicht von einer Nothwendigkeit die Rede seyn, daß die Einflüsse des Jenseits zur Besehrung ausschlagen. Wenn das Licht der Ewigkeit auf die schon Befebrten einen heilsamen Einfluß ausübt, so ist das etwas ganz Anderes. Wenn einerseits der Schrecken und die Pein der Ewigkeit geeignet scheinen, Manchen zur Besinnung zu bringen, so redet dagegen Christus (wörtlich in den betreffenden Stellen, z. B. Matth. 22, 13. 24, 51.) vielmehr von einem wüthenden Zähneknirschen, welches die Gehenna (Hölle) hervorbringen werde: analog müssen wir dieß jedenfalls auch von der Vorgehenna im Zwischenzustand annehmen. Beim reichen Manne (Luk. 16) entdecken wir zwar zunächst dieß Zähneknirschen noch nicht, sondern den Wunsch, von der Pein errettet zu werden; ob aber nicht der vergebliche Wunsch jenes Zähneknirschen auch zur Folge hatte, wäre zu fragen. Der bloße Wunsch, aus der Pein errettet zu werden, ist nämlich drittens noch nicht die Buße, welcher Vergebung gewährt wird. Die Vergebung selbst schließt viertens wenigstens eben während des Zwischenzustands nicht nothwendig Errettung aus der Pein in sich; denn auch von der Predigt des Evangeliums 1 Petr. 3, 19. ist der Zweck 1 Petr. 4, 6. dahin bestimmt, „daß die Todten — zwar gerichtet seien und bleiben am Fleische, aber — im Geiste Gott leben.“ Die Aklust Luk. 16 ist gewiß auch exegetisch unübersteiglich, und kann nicht bloß periodisch

gedeutet werden. Wir sehen hieraus, daß auch die Todten, welche sich im Zwischenzustand bekehren, gerichtet bleiben. Und es lassen uns so diese beiden Stellen deutlich erkennen, daß das Gelangen zur Buße und Gnade, wenn auch im Jenseits, zunächst in jenem Mittelzustand noch, die Möglichkeit dazu nicht ganz abgeschnitten ist, mindestens viel mehr Schwierigkeiten hat, als dießseits, weil man im Hades, in der Hölle, in der Pein sich bekehren, weil man auch im Falle der Bequädigung vorläufig mit der Predigt der Gnade und der Vergebung selbst vorlieb nehmen soll,¹⁾ und der wirklichen Versekung aus dem Stand der Pein in den des Heils erst entgegenbarren muß — ohne Zweifel eben bis auf die Zeit des Endgerichts, vgl. Offenb. 20, 14. (erst da wird ja Tod und Hölle geleert). Mit Recht das; denn wenn man hier die lange Gnadenzeit verscherzt hat, wird uns billig dort im Zwischenzustand das Gelangen zur Gnade, wenn auch nicht ganz unmöglich, doch schwieriger gemacht.

Wie weit nun die Fegfeueridee Grund hat, liegt am Tage. In Bezug auf die Gläubigen beschränkt sie sich auf die beschämende Erkenntniß manches Unlautern und Irrigen in Lehre und Leben, welche mit dem Eintritt in das Licht der Ewigkeit noch verbunden seyn mag, sofern sie vorher nicht noch stattfand. Mit Bezug auf die Gottlosen und Ungläubigen, ingleichen auf die, welche unverföhnt, oder mit der Schuld der Unbarmherzigkeit gegen den Nebenmenschen scheiden, erkennen wir sie in der Weise an, daß zunächst bis zum Gericht hin (die Sünde wider den heil. Geist ausgenommen) noch Raum zur Buße verstattet ist, und die Möglichkeit vorliegt, die Pein, welcher sie im Jenseits anheimfallen, möchte sie zur Erkenntniß und Reue bringen, doch also, daß es nicht als wahre Reue gilt, wenn man, wie der reiche Mann, nur der Pein los seyn möchte, und nicht auch die Sünde selbst

1) analog, wie dieß im Dießseits oft der Fall ist, wo auch nach erlangter Vergebung die göttlichen Züchtigungen fort dauern.

erkennt, ferner also, daß die Pein auch den entgegengesetzten Erfolg, weiterer Verstärkung, haben kann, und dieser der wahrscheinlichere ist.¹⁾ In beiden Beziehungen also, in Bezug auf die Gläubigen sowohl als Ungläubigen und Ungerechten, müssen wir der Fegfeueridee jedenfalls Beschränkungen geben, wodurch sich unsere Lehre genau unterscheidet von der anderweitig in Gang gekommenen.

S. 20. Die Zustände der Seligen und Unseligen, und zwar a) die Zustände der Seligen.

Ehe wir Himmel und Hölle örtlich bestimmen, fassen wir zunächst die Zustände der Seligkeit und Unseligkeit ins Auge, die nach dem Bisherigen im Jenseits und zwar schon im Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung vorhanden sind. Es gibt erstlich Zustände der Seligkeit, keineswegs bedingt durch die schneller oder langsamer stattfindende Gewinnung des neuen Leibes, auch nicht durch successive Stufen der Heiligung, die man dort noch betreten müßte oder dürfte, sondern zunächst durch Buße und Glauben und — beziehungsweise — durch den Stand der Heiligung beim Eintritt in die Ewigkeit. Wenn es im Himmel auferstandene Heilige gibt, was nach Matth. 27, 53. unzweifelhaft ist (so daß der Begriff des Erstlings 1 Kor. 15 zu erweitern ist in den dieser weitem Erstlinge), während es andererseits nicht einmal von den 144,000 (Offenb. 14) gewiß ist (s. hernach beim tausendjährigen Reich), so ist doch die Seligkeit im Zwischenzustand um so weniger von der Gewinnung des Auferstehungsleibs abhängig, als wir gefunden haben, daß zwischen Tod und Auferstehung eine Zwischenleiblichkeit eintritt, und wir in dieser das Constituirende des Auferstehungsleibs selbst gefunden haben. Natürlich wünschten wir uns diese Seligkeit auch näher denken zu können, namentlich im Verhältniß zu der von der Auferstehung ab; und es liegen allerdings Elemente genug vor, aus denen wir die wich-

1) auch der Gerichtszustand dem Fleische nach jedenfalls bis zum Schlußgericht bleibt.

tigsten Momente derselben entnehmen können, wiewohl unsere jetzigen Worte und Begriffe natürlich für die Größe und Beschaffenheit jener Seligkeit nicht hinreichen (1 Kor. 2, 9.). Wir bestimmen sie vorläufig, abgesehen von den Graden, vierfach. Das wichtigste, dem menschlichen Geiste am meisten Befriedigung gebende Moment dürfte seyn, daß er vom Glauben zum Schauen gelangt ist und das Bedürfnis nach der Gemeinschaft mit Gott völliger befriedigen kann, vgl. außer Phil. 1, 21. 23. 2 Kor. 5, 8. schon im N. T. Ps. 42, 3. 12. 43, 3—5. Im Zusammenhang damit steht zweitens, daß er aus der Urquelle alles Lebens reichlicher schöpft und so des Lebens im höchsten Sinn des Worts immer völliger theilhaftig wird. Denn nicht bloß die Schilderung Offenb. 7, 15—17., die in der Zeitform der Gegenwart gegeben ist, sind wir berechtigt, auf den Zustand der Seligkeit nach dem Tode anzuwenden, sondern auch die Schilderung, welche in der Zeitform der Zukunft (vom Standpunkt des Diesseits aus) gegeben ist. Wo nicht, wäre letztere nur für die Zeit der Auferstehung gültig, so würde ja das Abwischen der Thränen (V. 17.) auch bis dahin aufgespart, folglich wäre vom Zwischenzustand die Seligkeit überhaupt negirt, was nicht zulässig ist. Demnach gilt diese ganze Schilderung, wenn sie gleich Offenb. 21, 3—7. wiederkehrt, für das Jenseits überhaupt; das Abwischen der Thränen aber, das auch nach Offenb. 21, 4. vorkommt, ist auf die dann jüngst Heimgekommenen zu beziehen. Drittens ist der an der Seligkeit Theil habende (nach Offenb. 14, 13. Ebr. 4, 1.) zur Ruhe von der irdischen Arbeit gelangt; und sein Zustand überhaupt vorzugsweise ein Zustand der Ruhe. Die Thätigkeit hört freilich auch nicht auf: aber sie ist nach Offenb. 7, 15. sabbathlicher Tempeldienst. Man möchte geneigt seyn, auch den Offenb. 20, 6. genannten Priesterdienst hinzuzufügen, wenn man jenseitige Befehlungen der Ungläubigen oder deren, die hienieden das Evangelium nicht gehört haben, als zulässig denkt, und legte gerne dem frühen Tod mancher Missionare

oder anderer Diener des HErrn Seitens Gottes das Motiv unter, sie dort zu einem Priesterdienst, wie der genannte, zu verwenden. Ob aber die Heidenbefehrung drüben auf die ganze Zeit des Zwischenzustandes auszu dehnen oder näher zum Gericht hin zu verlegen sei, also von einem Termin zu datiren wäre, den wir eben Offenb. 20, 6. angedeutet zu finden hätten, konnten wir oben als Frage erheben. Und auch so würde dieser specielle Priesterdienst nur einer bestimmten Klasse von Seligen, denen, die zur ersten Auferstehung gelangen, zufallen. Immerhin könnte man entgegnen, daß, wenn jene Ersterstandenen als Priester bezeichnet seien, damit nicht ausgeschlossen sei, auch Andere außer ihnen seien es, wie auch das Herrschen und Regieren mit Christo zwar Offenb. 20, 6. zunächst denselben Subjecten, aber 22, 5. auch Andern im Reiche Gottes zugeschrieben ist. ¹⁾ Als vierter Bestandtheil der jenseitigen Seligkeit ist jedenfalls auch die Erlösung von allem zeitlichen Uebel, insbesondere vom Leibe dieses Todes genannt und gepriesen (2 Kor. 5, 1 ff. vgl. 4, 17. 18. 2 Tim. 4, 18. und die siebente Bitte im Vater unser, sowie Offenb. 7, 16. 17. (je in den Schlußworten). ²⁾ An einem Herrlichkeitskleide und andern Abzeichen des Triumphs soll es ja nach Offenb. 7, 9. 6, 11. jedenfalls auch nicht fehlen, und so wird der Grundton des dortigen Befindens die höchste Wonne seyn, die sich in jubelndem Lobpreis des HErrn als des Stifters aller Seligkeit Seiner Geschöpfe und Erlösten ausdrückt, vgl. nebst den Stellen in der Offenbarung Ps. 126. Immerhin wird dieses himmlische Leben der Erlösten noch ein mit Christo

1) und es außer den Heiden auch noch andere Objecte jenes Priesterthums — nach §. 19 — und der Thätigkeit überhaupt gibt. Das Gesetztseyn über zehn, fünf Städte gehört aber wohl jedenfalls nicht in den Zwischenzustand, sondern in das tausendjährige Reich, oder in das Reich nach der Auferstehung.

2) Die Erlösung von der argen Welt und der Eintritt in eine ganz andere Umgebung gehört nach Ebr. 12, 22 ff. auch hicher, dagegen Röm. 8, 18. auf die künftige Offenbarung mit Christo und Vollendung bei der Auferstehung geht.

in Gott verborgenes Leben seyn bis zum Tage der Offenbarung Christi; aber wann dieser offenbar wird, werden auch sie offenbar werden, Kol. 3, 1 ff. Röm. 8, 18 ff. vgl. Matth. 5, 9. (Gottes Kinder heißen) und 1 Joh. 3, 1. 2. auch 1 Petr. 1, 7. (Preis und Ehre), zunächst die, welche zur ersten Auferstehung gelangen, dann, bei der allgemeinen Auferstehung, auch die andern Erlösten. Einstweilen warten sie darauf wie hienieden (Röm. 8, 25.), und können es wohl (vgl. Offenb. 6, 11.) um so mehr, als dort Ewigkeiten wie für den Herrn selbst (2 Petr. 3, 8.), sowohl auch für die Seligen gar rasch verlaufen,¹⁾ und als sie auch jetzt schon ein Kleid der Herrlichkeit haben (s. oben).

§. 21. Fortsetzung.

Allerdings wird es auch Grade dieser Seligkeit und Herrlichkeit geben. Wir rechnen erstere mit ein. Es gibt Erste und Letzte, Große und Kleine im Himmelreich, Luk. 13, 30. Matth. 5, 19. 19, 30. 20, 16. (19, 28. und 20, 21. kommt noch besonders in Betrachtung). Die 144,000 folgen dem Lamme, wohin es geht, und singen ein Lied, das Niemand sonst lernen kann. Sie sind jedenfalls auch bei der ersten Auferstehung bevorzugt, wie sich dieß (s. hernach) aus Offenb. 20, 4. ergibt, sei's nun, daß sie dort erst auferstehen, sei's, daß sie zuvor schon zur Auferstehung gelangt sind. Sie sind, wie wir dieß schon oben erörterten, die Gemeinde der Erstgeborenen, gehören wenigstens nebst denen, die am Auferstehungstag Christi aus den Gräbern hervorgingen,²⁾ mit zu der Ebr. 12, 23. genannten Festversammlung und Gemeinde deren, die als Erstgeborene im Himmel angeschrieben sind. Nächst dieser ersten Klasse sind eben in letzterer Stelle genannt die Geister der vollkommenen (wörtlich: nun vollendeten)³⁾

1) vgl. Hoffmanns Predigten von den letzten Dingen.

2) ihrer Etliche, ein Abraham, Mose, Elia u. mögen die Zahl der 24 Ältesten vor Gottes Thron bilden, die Johannes sah.

3) Es ist im Griechischen die Zeitform des Perfectums gebraucht,

Gerechten. Ob sie als Geister von den Vorgenannten unterschieden werden, steht dahin: wenn die Vorgenannten als schon des Auferstehungsleibs theilhaft bezeichnet werden sollen, bekommt auch das Wort „Geister“ Gewicht; wenn aber von den Vorgenannten nur gesagt seyn soll, daß sie als Erstgeborne (vorläufig) angeschrieben seien, so fällt bei der zweiten Klasse der Nachdruck nur darauf, daß sie (zwar nicht auserlesene Jungfrauen, aber) vollendete Gerechte seien, d. h. solche, die nicht bloß wie ein Schwächer durch Buße und Glauben — oft noch im letzten Augenblick des Diesseits — Gnade erlangen, sondern solche, die durch Heiligung sich für das himmlische Erbe bestimmter qualificiren. Ob die Märtyrer zu dieser zweiten Klasse der vollendeten Gerechten zu rechnen sind, oder zur ersten Klasse, da sie nächst dieser zur Auferstehung gelangen (s. Offenb. 20, 4.), während die vollendeten Gerechten, die z. B. dem HErrn auch in den Seinen gedient haben, erst am großen Gerichtstag im neuen Leibe vor den HErrn gestellt werden, lassen wir unentschieden. Wir möchten jedenfalls jene Jungfrauen und Märtyrer nicht nur, sondern auch die genannten Gerechten mit dem gemeinsamen Namen der Ueberwinder bezeichnen; vgl. außer den Sendschreiben in der Offenbarung insbes. 1 Kor. 9, 27. Gal. 5, 24., wonach diejenigen, welche das Fleisch betäuben und bezähmen, ja kreuzigen, offenbar auch als Ueberwinder erscheinen. Die dritte Klasse würde die befassen, welche durch Buße und Glauben, wenn auch nicht durch entwickelte Lebensgerechtigkeit und große Heiligung, sich für die künftige Seligkeit eignen. Ganz darf die Lebensgerechtigkeit nach Matth. 5, 5 ff. B. 20. 7, 21. 25, 34—41. bei Niemand, der Zeit hatte, sie zu üben, ¹⁾ fehlen. Doch ist schon der wahre Glaube etwas ganz Anderes, als das bloße HErr HErr sagen (Matth. 7, 21. vgl. 22.) und wird auch immer etwas von thätiger Liebe (Matth. 25, 35. 36.) gebären.

1) s. Joh. 11, 9. 10, vgl. 9, 4.

Einen ähnlichen dreifachen Unterschied, wie wir hiermit aufgestellt haben, macht ja der HErr selbst Matth. 10, 41. 42. zwischen Propheten, Gerechten, und einem der Geringsten. Und es liegt nahe, sei's zur ersten, sei's zur zweiten Klasse, auch die Lehrer und alle die, welche Andere zur Gerechtigkeit gewiesen haben, zu rechnen, vgl. Daniel 12, 3. Matth. 5, 19. 13, 43.¹⁾ In eine vierte Klasse möchten wir aber die früh verstorbenen Kleinen stellen, die durch die Taufe Christo eingepflanzt und Erben des Himmelreichs geworden sind. Wir können, obwohl Kleine und Große nach Offenb. 20, 12. vor den Richterthron Christi — wie gewissermaßen auch alle Gläubige nach 2 Kor. 5, 10. — gestellt werden, nach Marc. 10, 14. nicht zweifeln, daß ihnen das Himmelreich gehört; wenn gleich auch in ihnen die Erbsünde zum Vorschein gekommen ist, so überwiegt bei ihnen die Taufgnade das, was vom bösen Eigenen da ist. Bis zu welchem Alter, wagen wir nicht zu bestimmen; aber so lange noch keine selbsteigene Hingabe an Welt und Sünde vorkommt, sind sie des HErrn auch im Tode. Und der HErr rechnet gewiß um so mehr auf diese Kinderseelen als Sein bleibendes Eigenthum, da der Erwachsenen so wenige Ihm als Beute zufallen. Wie wir aber die zwei ersten Klassen als Ueberwinder zusammennahmen, so möchten wir auch die Klasse der Kinder mit der vorhin genannten dritten Klasse zusammenstellen; ist's doch merkwürdig, daß, wenn der HErr hier und da von Einem dieser Geringsten spricht (Matth. 18, 6.), oder von „solcherlei Kindern“ B. 5., man nicht weiß, ob Er Geringste und Kinder tropisch oder eigentlich nimmt, also jene beiden Klassen zugleich begreift. Sie können ihrer Natur nach Gott nicht so schauen und aus dem göttlichen Lebensquell schöpfen, wie die vollendeten Gerechten und Ueberwinder: sie werden statt lehren, lernen (und an Lehrern und Pflegern für sie und die dessen Bedürftigen

1) Es kann übrigens nach Matth. 5, 19. auch solche Lehrer geben, die zu den Kleinsten im Himmelreich geschlagen werden, wenn sie nicht als falsche Propheten ganz wegsallen.

in der dritten Klasse wird es, da so manche Prediger und Missionare und andere vollendete Seelen hinüberkommen, denen selbst drüben ein neues Licht um's andere aufgeht, nicht fehlen): aber Theil an jener vierfachen Seligkeit haben auch sie, und zur weitem Vollendung können und werden auch sie sich empor schwingen.

S. 22b. Die Zustände der Unseligen.

Daß gegenüber der Seligkeit der Einen — für Andere — ebenfalls gleich nach dem Tode das Gericht beginnt, dürfte schon aus dem bisher Erörterten sattsam erhellen. Wir berufen uns summarisch wiederholt auf Ebr. 9, 27. 2 Kor. 5, 10. Wir beschreiben diesen Zustand der Unseligkeit des Weitern, indem wir gleich seine Grade bestimmen. Es ist in der Schrift die Sünde wider den h. Geist als die schwerste, unvergebliche Sünde bezeichnet, und über einen Judas ein Wehe ausgerufen, das ein furchtbares Gewicht und eine unermessliche Ausdehnung seiner Strafe andeutet. Wir werden schwerlich fehl gehen, wenn wir als den Sitz des äußersten Verderbens uns den Feuersee denken, der Offenb. 19, 20. 20, 15. genannt ist, im Unterschied von der sofort zu nennenden Gehenna oder Hölle, welche sammt dem Tode erst nach dem Weltgericht auch in den Feuersee geworfen werden. Nach Offenb. 14, 10. fallen diesem Feuersee insbesondere auch alle die anheim, welche das Thier oder sein Bild anbeten oder sein Zeichen annehmen, und werden darin gequält von Ewigkeit zu Ewigkeit. Wenn auch kein ganz so schweres Weh, wie über die Sünder erstgenannter Art, doch immerhin noch ein sehr schweres ist Mark. 9, 42. denen angekündigt, welche Aergernisse geben; übrigens sind mit den Aergernissen Matth. 13, 41. 42. alle diejenigen gleichgestellt, welche Unrecht thun (genauer: geselos handeln, sich um Gott und Seinen heiligen Willen nicht kümmern, vgl. den reichen Mann Luk. 16.): es ist ihnen der Feuerofen angedroht, wo Heulen ist und Zähneknirschen. Dieser Feuerofen ist ohne Zweifel identisch mit der Mark. 9, 43 ff.

Matth. 5, 22. 29. 30. und andern Stellen angeführten Feuersgehenna, welcher auch die anheimfallen, die sich ihr eigen Auge, Hand, Fuß Mergerniß seyn lassen, alle (Matth. 5, 22.), die den Zorn nicht bemeistern, den Bruder hassen, Zorn und Haß in Schimpf und Zank ausbrechen lassen, oder ¹⁾ in frevlerischem Uebermuthen sich gegen den Nächsten benehmen (vgl. die Schilderung 2 Tim. 3, 2 ff.), auch Matth. 3, 10. jeder unfruchtbare Baum. Mit jenem Feuerofen und dieser Feuersgehenna scheint ferner auch der Ort der äußersten Finsterniß identisch zu seyn, weil von beiden gleichmäßig gesagt ist, da sei Heulen und Zähneknirschen. Auch Judä B. 6. ist der Ort der Finsterniß und des Gerichts identisch gesetzt. Und in diesen Ort der äußersten Finsterniß werden hinausgestoßen nicht bloß alle diejenigen, welche den Antrag des Himmelreichs von sich stoßen (Matth. 8, 12. s. 11. vgl. Luk. 14, 24. alle Ungläubigen Luk. 12, 46. vgl. Joh. 8, 24.), sondern auch alle diejenigen, welche nur äußerlich zum Himmelreich gehören (Luk. 13, 25—27. vgl. 24.), alle Heuchler (Matth. 24, 51.), wie alle die, welche ohne hochzeitlich Kleid kommen (Matth. 22, 13.), sei's, daß wir unter diesem das Kleid der Buße und des Glaubens selbst, sei's, daß die dadurch zu erlangende Gerechtigkeit Christi, und wiederum entweder die zugerechnete allein, oder die Lebensgerechtigkeit mitverstehen. Ferner nicht bloß die bösen Knechte (Matth. 24, 51.), sondern auch die unnützen Knechte (Matth. 25, 30.), die mit ihrem Pfund nicht gewuchert haben. Dabei wird aber über Tyrus, Sidon und der Sodomiter Lande, die nicht so viele Gnade hatten, ein erträglicher Gericht ergehen, als über Chorazin, Bethsaida und Capernaum (Jesus sagt dieß zwar vom jüngsten Gericht; aber analog darf es auch auf das Vorgericht gedeutet werden). Aehn-

1) Verstehe Matth. 5, 22.: wer den Bruder haßt, und in solchem Haß schimpft, fällt schon dem weltlichen Gericht anheim; wer ihn übermüthig verachtet, ebenso der Sklave des Zorns, wenigstens der Gehenna.

lich heißt es Luk. 12, 47.: der Knecht, der des HErrn Willen wisse und nicht thue, werde viel, der Andere, der ihn nicht wisse, wenig Streiche leiden. Von der Feuerse-gehenna glaubten wir auch oben schon unterscheiden zu können das Gefängniß, das zwar auch Pein hat, aus dem man aber herauskommen kann im Falle reumüthiger Erkenntniß seiner Schuld bei im Uebrigen minderer Schuld. Und mit dieser Annahme stimmt nun das Weitere überein, das sich aus dem Bisherigen abnehmen läßt, daß, wenn es eine äußerste Finsterniß gibt, die mit der Gehenna gleich ist, es auch einen Zustand minderer Finsterniß gibt, einen Zustand, der demnach nicht lautere Finsterniß ist, sondern in welchen etwas vom Lichte hineinscheint, ohne daß er deswegen zu den Zuständen und Räumen der Seligen gehört, vielmehr mit der Gehenna den gemeinsamen Ort des Hades, der Hölle, aber eben in zwei Abstufungen, angehört. Es mögen dieser letztern Abstufung Manche zugehören, bei denen es hienieden zu keinem entschiedenen Durchbruch der Buße und des Glaubens, des Lichtslebens überhaupt gekommen ist. Daß überhaupt jenes Gefängniß oder dieser Zustand minderer Finsterniß ein Nebeneinander bilden und die Gehenna keineswegs erst nach dem Gericht sich öffnet, liegt nach allen den Stellen, die von der Gehenna handeln, klar am Tage. Denn offenbar haben wir auch das Kommen des HErrn, wo Er Rechenschaft hält, Matth. 25, 19. 24, 51., keineswegs bloß auf die sichtbare Zukunft Jesu zu beschränken, sondern der HErr kommt so, schon wenn Er uns aus dem Diesseits abrufft. Mit dem Hochzeitmahl Matth. 22 verhält es sich ebenso: es ist ja von der Berufung der Heiden die Rede, die immer stattfindet. Jedenfalls, wenn auch die Gehenna ein nach dem jüngsten Gericht fortdauernder Zustand ist, so ist er nach Stellen, wie Matth. 5, 22. 29. 30., klar zuvor schon da (die Hölle, d. h. der Hades als Hölle, wird Offenb. 20, 14. nach dem jüngsten Gericht in den Feuersee geworfen, geht in diesen über: daraus folgt beides, daß es eine Gehenna

vor und nach dem jüngsten Gericht gibt). — Nun haben wir aber oben schon laut derselben Stelle und gewissen prophetischen den Tod als einen dritten Aufenthaltsort noch nicht Seliger kennen gelernt: wir glaubten, die vielen und großen Heidenmassen, die Masse derer, die das Evangelium nicht kennen, wenn es ihnen auch in einem gewissen Zeitraum vor dem Gericht noch sollte verkündet werden, dahin verweisen zu sollen, sofern nicht ausnahmsweise die Einen, die edleren Heiden, ebenfalls in die Seligkeit aufgenommen, die Andern, die Tyrannen, Gräuelfhaften 2c., in die eigentliche Hölle verstoßen werden.

Haben wir so ¹⁾ vier Stufen der Seligkeit und vier der Unseligkeit oder der noch nicht erlangten Seligkeit gefunden, so dürfen wir uns nur noch an die lichten Räume der seligen Engel und andererseits an das finstere Gebiet des Teufels und seiner Engel erinnern, um die bedeutende Zahl Zehn als die, welche auch das ganze Jenseits umspannt, herauszufinden, wobei wir uns aber zu erinnern haben (s. d. Angelologie), daß es bei den guten und bösen Engeln selbst wieder Ordnungen gibt. Auch zur Zahl Zwölf gelangen wir, sobald wir die höchsten Stufen des Seyns, wo die vornehmsten erschaffenen Wesen und der unerschaffene höchste Gott selbst thronen, vollends hinzunehmen. Und es drückt sich in diesem Hinzutritt der zwei höchsten Stufen, als des Inbegriffs alles Lebens, aller Herrlichkeit und Seligkeit, zugleich das Uebergewicht des seligen Lebens über das unselige aus.

§. 23. Die Räumlichkeiten des Himmels und der Hölle.

Der Schluß des vorigen Paragraphen hat uns bereits zu diesen übergeleitet. Daß für Wesen, die in Raum und Zeit erschaffen sind, auch ihre jenseitigen Zustände zugleich örtlich bestimmt seyn werden, läßt sich zum Vor-

1) Die ungetauften Kinder verweisen wir nicht in irgend einen Zustand der Unseligkeit, namentlich die christlicher Eltern nicht, sondern rechnen sie zu den Seligen.

aus erwarten, wenn gleich allerdings im Jenseits, in der unsichtbaren Welt Raum und Zeit nicht die gleichen Schranken bilden, wie auf dieser sichtbaren Welt. Irgend eine Leiblichkeit bleibt ja, wie wir oben bestimmt haben, auch den Abgeschiedenen, und somit auch irgend eine örtliche, räumliche Umschreibung ihres Daseyns, nur, wie gesagt, ohne die Gebundenheit, die hienieden stattfindet, es sei denn, daß eben der Zustand der Unseligkeit eine solche Gebundenheit mit sich führe. Selbst das göttliche Seyn haben wir umschrieben und einen Mittel- und Ausgangspunkt Seiner Offenbarung gefunden. Nicht nur spricht nun Christus überhaupt von den vielen Wohnungen in Seines Vaters Hause (Joh. 14, 2.), sondern solche Räumlichkeiten werden uns in der h. Schrift, besonders in der Offenbarung Johannis und andern prophetischen Visionen, als Thron Gottes mit seiner Umgebung, als himmlischer Tempel, als himmlisches Zion, als Stadt Gottes auf Zion, die einst vom Himmel auf die Erde herabkommt, somit zunächst im Himmel ist, auch weiter beschrieben, ebenso andererseits die von jenen seligen Orten durch eine Kluft geschiedenen Räume des Scheol, Hades, der Hölle, des Todes, des Abgrunds. Und es kommt nun nur noch darauf an, diese biblischen Bezeichnungen mit den Räumen, welche uns die astronomische Wissenschaft aufschließt, zu vermitteln. Hierüber haben sich christliche Denker neuerer Zeit in interessanter Weise ausgesprochen.¹⁾ Laufen hiebei auch manche willkürliche Bestimmungen mit unter, gibt es oft mehr Muthmaßungen als Beweise, so muß doch den Vorstellungen des Jenseits irgend ein räumlicher und somit auch astronomischer Anhaltspunkt willkommen seyn. In dieser Beziehung hat einer jener christlichen Denker²⁾ zunächst auf den Unter-

1) so Schubert in der „Geschichte der Urwelt,“ Lange im „Land der Herrlichkeit,“ Kurz in „Bibel und Astronomie,“ und der Verfasser einer gewissen Uranographie; vgl. auch den Artikel von Auverlen über den Himmel in Herzogs Real-Encyclopädie.

2) Kurz in „Bibel und Astronomie.“

schied zwischen dem rein solarischen System, das in der Fixsternwelt herrscht, und dem solarisch-planetarischen System, das die Sonne und ihre Planeten und Nebenplaneten besaßt, aufmerksam gemacht,¹⁾ und hat in jenem rein solarischen System die Bedingungen eines höheren Daseyns vernünftiger Geschöpfe, zunächst der Engel, denen wir analog aber auch alle engelgleiche Wesen hinzufügen dürfen, gefunden. Auf folgende interessante Weise spricht sich genannter Denker hierüber aus. „Mögen, sagt er, auch jene Fixsternsonnen ihre treuen, mit ihnen geschwisterlich verbundenen Begleiter haben, so ist diese Verbindung nicht durch das Scepter despotisch leiblicher Gewalt, durch die eisernen Gesetze der Schwere, der Abstoßung und Abziehung, sondern durch das Band innerer Wahlverwandtschaft und geschwisterlicher Liebe, nicht durch Subordination, sondern durch Coordination bedingt. Licht und Finsterniß fallen dort nicht wie hier²⁾ nach ihrem Fürsichseyn als abstracte Momente aus einander, sondern sind innerlich zum herrlichsten Farbenspiel durchdrungen.³⁾ Dort sind also die Gegensätze, die im solarisch-planetarischen System sich äußern, versöhnt, dort ist kein Wechsel des Lichts und der Finsterniß: aus Millionen Sonnen leuchtet zugleich ein ewiger Tag, dessen mildes Licht der verzehrenden Glut ebensowenig wie dem erstarrenden Froste Raum gestattet. Dort gibt es daher auch keinen Gegensatz von Tod und Leben, sondern Alles ist von dem Wehen eines höheren Lebensodem durchdrungen. Statt des groben Leibes von Erde und Stein, in welchem die Körper unseres Sonnensystems schwerfällig einherwandeln, haben die Welten da droben einen zu unendlicher Leich-

1) im Gegensatz gegen die gewöhnlichen Vorstellungen, welche die Fixsternwelt für nichts als Wiederholungen unseres Sonnensystems hält.

2) ist doch selbst unsere Sonne an sich ein dunkler Körper, nur in eine Feuermasse gehüllt.

3) Die Farbe ist das Licht, das sich durch die Dunkelheit manifestirt.

tigkeit verklärten Lichtleib, und fröhlich, leicht und frei wandeln sie daher ihren stillen, erhabenen Gang. Während im Sonnensystem, wie auf der Erde selbst, ungeheure, unermessliche Deden sind, für alle erleuchtenden, belebenden, erwärmenden Einflüsse des Lichts unempänglich, und mit der dunkelsten Nacht erfüllt, so sind dort die Räume zwischen den einzelnen Welten ausgefüllt durch dazwischen liegende Lichtnebel (gleichsam Canäle und Fahrstraßen für eine mit der Schnelligkeit einer himmlischen Electricität auszurichtende Communication — noch höherer Art, als wenn geisterhafte, magnetisch-electrische Kräfte mit der Schnelligkeit und Leichtigkeit des Gedankens das Haus der Erde durchziehen); während hier Trennung, Abschließung, Hemmung, unausgefüllte Klüfte, ist dort fröhlicher, unmittelbarer Verkehr. Welcherlei Bewohner können wir in solchen Welten suchen und erwarten?" Kurz antwortet: „Wir müssen bei den Bewohnern dieser Welten die dunkle, trübe Fleisch- und Knochenhaftigkeit, die unsere Leiblichkeit gebieterisch an diesen Planeten fesselt, die die Schwungkraft und den Gedankenflug unseres Geistes so drückend hemmt und lähmt, negiren, müssen eine feine, ätherische, unendlich bewegliche, verjüngungs- und erneuerungsfähige, dem innewohnenden Geiste stets adäquate, ihm nie den Dienst versagende Leiblichkeit bei ihnen voraussetzen. Von dieser Art sind die Engel, aber auch die seligen Geister.“ — Lange im „Land der Herrlichkeit“ verweist nun zwar alle abgeschiedenen Menschengeister noch in Regionen des solarisch-planetarischen Systems. Auf dem freundlichen Mars, auf der hellglänzenden Venus, auf der königlichen Sonne selbst etwa hätten wir uns die Frommen, in den Sturmöden des Jupiter,¹⁾ in den Gefängnissen der Mond-

1) Eine andere, schon vielfach aufgetauchte Vorstellung ist, daß die solarisch-planetarischen Körper, welche der Sonnen-Nähe wegen verzehrender Gluth ausgesetzt, und die, welche der weiten Entfernung wegen an Finsterniß und Frost leiden, die Aufenthaltsräume der Unseligen, die Planeten mittlerer Entfernung Aufenthalt der seligen Abgeschiedenen seien. Aber Finsterniß und Feuergehenna haben wir nach der Schrift identisch gefunden.

frater die Unseligen zu denken. Kurz bezweifelt es, daß die Weltkörper des Sonnensystems zu gerichtlichen Zwecken geschaffen seyn sollten, ehe der Tod durch Adams Sünde über sein ganzes Geschlecht gekommen war; und wir werden ihm nur beistimmen können, wenn er sagt, daß nach der Schrift der Scheol als Aufenthaltsort unseliger Geister wohl eher hier unten auf der Erde zu denken (unter der Erde, vgl. Phil. 2, 10. Offenb. 5, 13. Eph. 4, 9. nach unserer bei der Höllensfahrt Christi gegebenen Erklärung mit 1 Petr. 3, 19. 4, 6., siehe ferner Offenb. 17, 8.), wie auch die Geister des Abfalls, sei's eben hier nach 2 Petr. 2, 4. (*ταρταρόσας*) Ev. Luk. 8, 31. und Offenb. 9, 2. 11. 20, 1. (*ἄβυσσος*), sei's nach Eph. 2, 2. 6, 12. in der unmittelbaren Nähe der Erde, in den Wüsten, Stürmen und Finsternissen der sublunariſchen Welt zu suchen sind.¹⁾ Jedenfalls, scheint es uns, müssen wir die zwei ersten Klassen seliger Geister, die wir oben kennen gelernt haben, da sie Ebr. 12, 22—24. als Bewohner des himmlischen Zion und Genossen aller heiligen Engel, ja Gottes und Christi selbst vorgestellt sind, über unser Sonnensystem mit den oben erwähnten Gegensätzen hinaufrücken. Da aber Christus mit Einem Opfer in Ewigkeit vollendet hat, die geheiligt werden (Ebr. 10, 14.), und da wir bei denen, die es hienieden noch — zu einem Durchbruch des Glaubens und der Liebe gebracht haben, den Austritt aus der Zeit und Eintritt in die Ewigkeit wirksam genug zur Ausläuterung gefunden haben, so haben wir Grund genug, auch die dritte und vierte Klasse jener abgeschiedenen seligen Geister (die Kleinen figürlich und eigentlich) uns im himmlischen Zion, in der Stadt Gottes (in der solarischen Welt) zu denken (das Blut Christi, das besser redet denn Abels, erinnert bei der Beschreibung des himmlischen Zions Ebr. 12 an sie), wenn es auch für sie beim ersten Eintritt in die Ewigkeit eine momen-

1) Offenb. 12, 7. 9. erfordert seine besondere geschichtliche Erklärung.

tane Zwischenstation geben sollte (vgl. oben Luthers drei Tage). Im Uebrigen möchten wir auch die Lange'sche Hypothese nicht ganz verwerfen und die obern Räume des solarisch-planetarischen Systems sind uns gelegen, um so manche Abgeschiedene unterzubringen, für welche wir doch unter der Erde oder um die Erde keinen Platz haben (vergleiche unsere obige dritte und vierte Klasse der nach dem Tode nicht alsbald seligen Menschengeister). Die Kurz'sche Hypothese, daß die übrigen Körper des solarisch-planetarischen Systems, — ursprünglich dazu bestimmt, dem Menschen ebenso unterthänig zu werden, wie es die Erde allgemach wird — dereinst zur Erneuerung der Erde verwendet werden werden, kann daneben bestehen, nur mit der genaueren Bestimmung, daß bloß die hiefür verwendbaren Theile dieß trifft, während, wie Kurz selbst sagt, das Ungöttliche als Schlacken des Weltgerichts ausgeschieden wird, was die Schrift (Offenb. 21, 1.) so ausdrückt: der erste Himmel und die erste Erde verging, und das Meer ist nicht mehr, und: Tod und Hölle (vgl. unsere Erklärung hievon) wurden geworfen in den feurigen Pfuhl.

§. 24. Fortsetzung.

An das Bisherige schließt sich auch noch ein Wort über das Leibliche an den Zuständen und Empfindungen der Seligkeit oder Unseligkeit an. Ließe sich immerhin der Wurm, der nicht stirbt, von den Qualen vergeblicher Reue, das Feuer, das nicht verlöscht, von dem Feuer der sinnlichen Begierden, das fortbrennt, verstehen, wie andererseits die Seligkeit vornehmlich im Schauen Gottes und in Seiner und Christi, sowie aller seligen Mitgenossen Gemeinschaft besteht; so haben wir doch schon nachgewiesen, daß auch die Abgeschiedenen ihre Leiblichkeit haben, und diese wird doch wohl auf irgend eine Weise mitbetheiligt seyn an den Zuständen der Seligkeit oder Unseligkeit. Zunächst eben jene vergebliche Reue Seitens der Unseligen, woher soll sie kommen, wenn nicht eben davon,

daß ihnen ihre Unseligkeit sich auch leiblich zu empfinden gibt? Vergeblich ist sie ja gerade nur deswegen, weil sie nicht die Sünde selbst, sondern diese nur wegen der Qual und Pein, die nun ihre Früchte sind, berent (vgl. den Unterschied zwischen weltlicher und göttlicher Traurigkeit hienieden): diese muß folglich auch etwas Leibliches seyn; denn auch das Aufhören der Möglichkeit, die sinnlichen Begierden, die doch noch da sind, zu befriedigen, oder die fatale Gesellschaft möchte jene Reue nicht genugsam erklären; es stände ja frei, die Begierden fahren zu lassen: die Qual muß also noch irgend anders woher kommen, muß auch eine leibliche seyn. Solche zu verhängen hat nicht nur der Schöpfer der Dinge überhaupt Macht, sondern jene geisterhaften elektrisch-magnetischen Kräfte, welche das solarisch-planetarische System und auch die Erde durchziehen, möchten wohl in ihrer Entfesselung (vgl. Feuersee und Gehenna) auch Geistern bange genug machen können.¹⁾ Andererseits legen uns die oben gegebenen Beschreibungen der rein solarischen Welt Herrlichkeiten und Seligkeiten genug vor Augen, von denen auch die Leiblichkeit seliger Geister einen Genuß haben wird (ist doch der leibliche Freiheitszustand an sich ein Gewinn), und das Trinken des Lebenswassers (wie später das Essen von den Früchten des Lebensbaums) wird wohl nicht bloß die Geister der abgeschiedenen Seligen erquickern, sondern auch ihre Leiber (wie sie dieselben eben haben), d. h. es wird diesen stets neue Lebenselemente zuführen, — wobei zugleich das weitere Wort von Kurz und Schubert gilt: „während die meisten Veränderungen und Wandlungen auf unserer Erde zerstörend wirken und Thränen des Schmerzes, Jammer und Wehklage im Gefolge haben, müssen Wandlungen, die dort vor sich gehen, so leicht und friedlich geschehen, daß sie, weit entfernt, Schrecknisse zu seyn, nur Aufschwünge zu weiterer Verklärung bilden, die freudig erbeben machen.“

1) Man denke an die Wirkung eines elektrischen Apparats auf den menschlichen Körper.

§. 25. Die Fürbitten für die Verstorbenen und die Todtensesse.

Mit Bezug auf die altkirchliche Sitte will man diese Feste und Fürbitten aus der katholischen Kirche auch wieder in die evangelische Kirche herübernehmen; zum Theil hat dieselbe sie von Anfang an beibehalten, und da es sich dabei natürlich eben um die Fürbitte für die im Zwischenzustand Befindlichen handelt, so ist die Frage nach der Giltigkeit jener Feste und Fürbitten hier zur Sprache zu bringen. Es will uns dabei bedünken, es sei eine gefährliche Sache, wenn man etwas, nur weil es einmal kirchliche Sitte gewesen, begünstigt und wieder aufnimmt, und es sei dieß evangelischer Seits nicht consequent. Der lutherische Grundsatz, was nicht wider die Schrift ist, beizubehalten, wird zwar im Gegensatz gegen die reformirte Praxis: Alles, was nicht in der Schrift steht und nicht aus dieser sich nachweisen läßt, wegzumwerfen — auch von uns anerkannt. Aber eben, ob jene altkirchliche Sitte mit der Schriftlehre vom Zustand nach dem Tode übereinstimmt, wäre doch erst die Frage. Im Allgemeinen können wir diese Sitte nur berechtigt finden, wenn es eine sittliche Entwicklung noch nach dem Tode gibt. Und schon Augustin hat dabei besonders die, welche in der Reinigung stehen, im Auge gehabt, eine Ansicht, welche dann die römische Kirche nach ihrer Art weiter ausbildete, während sich Augustin in Bezug auf die Seligen nur eine Danksagung, in Bezug auf die Unseligen nur eine Beruhigung der Hinterbliebenen als Zweck denken konnte, wiewohl er auch hier etwas von Hoffnung auf Milderung ihrer Qualen einfließen läßt. Luther meinte, einige Tage nach dem Hingang eines der Unfrigen wäre das Gebet für ihn noch am Platz und zulässig — für weiterhin dünkt es ihm etwas Ueberflüssiges und Ungeeignetes. Da für uns jeder Mittelzustand im Sinne eines unbestimmten Zustands zwischen Seligkeit und Unseligkeit wegfällt — wegen der

tiefen befestigten Kluft zwischen Himmel und Hölle, da auch die, welche in der Gehenna noch Gnade suchen und annehmen, doch darin bis zum letzten Gericht, auf das sie auch in dieser Beziehung harren, zu bleiben haben, da andererseits nach der oben gegebenen Ausführung auch die Gläubigen in kein eigentliches und andauerndes Fegfeuer gelangen, so kann es sich dießfalls bei der evangelischen Fürbitte keinesfalls um Errettung der Gottlosen oder der Gläubigen aus dem Fegfeuer handeln. Dagegen läßt sich das Beten für Verstorbene in folgenden Beziehungen als zulässig begreifen: 1) als Dankgebet für die, von denen wir glauben, sie seien selig verstorben; 2) auch als eigentliche Fürbitte mit Bezug auf die Zwecke der Läuterung und Vollendung, welche der Eintritt in die Ewigkeit mit sich zu führen bestimmt ist; jedoch bekommen hier (laut unserer Auseinandersetzung über jenes Fegfeuer) Luther's bloße drei Tage Gewicht¹⁾, übrigens ohne die Nebenbestimmung, die Etliche aufgebracht haben, als möchten die Seelen solche drei Tage noch um ihre Körper schweben; 3) insbesondere für das Gedenken der früh verstorbenen Kinder im obern Reich, jedoch ohne daß diese Fürbitte von der Furcht eingegeben seyn darf, den Kindern möchte es, wie etliche Neuere fälschlich lehren, doch an einem seligen Loose fehlen, je nachdem sie sich dort entscheiden — denn die Kinder sind und bleiben per se (zumal kraft der Taufgnade) Christi (s. oben), um so mehr, je weniger alte Leute sich befehren und selig werden; 4) für die Befekehrung der ungläubig Gestorbenen, jedoch ohne daß wir darum meinen dürften, sie werden aus der Hölle erledigt: denn 1 Petr. 4, 6. sie sollen gerichtet seyn und bleiben, auch wenn sie sich befehren, bis zum jüngsten Gericht; auch gilt die Ausnahme von der Todssünde 1 Joh. 5, 16. oder von der

1) Die Erfahrung dürfte nachweisen, daß es uns Bedürfnis ist, für die Verstorbenen nach ihrem Eingang zu bitten, weiterhin aber dieß Bedürfnis zurücktritt, es sei denn, es handle sich um Kinder, die der Vollendung bedürfen.

Sünde wider den heiligen Geist; 5) da wir oben selbst eine Erledigung aus einem gewissen Gefängniß im Falle von Bezahlung (vgl. unsere Erklärung hierüber) als möglich erkannt haben, so dürfte bei besagter Klasse die Tendenz der Fürbitte auch hierauf gerichtet seyn. In diesem bestimmten Sinne möchten wir also Fürbitte für die Verstorbenen und demnach auch Todtenfeste nicht zu verwerfen berechtigt seyn. Daß wir nicht immer wissen, welcher Klasse die Abgeschiedenen angehören, macht die Fürbitte um so eher möglich, verpflichtet aber auch bei öffentlichen Fürbitten um so mehr zur Vorsicht und allgemeinen Haltung. Auch müßten wir offenbar solche Todtenfeste, die zu einer Seligpreisung aller Verstorbenen ausschlagen sollten, für eine schwere Belästigung der Gewissen der Diener des Worts ansehen, — wie sie leider auch schon durch die Haltung gewisser liturgischer Zeichenformulare stattfindet, — da wir wissen, was Matth. 7, 13. 14. geschrieben steht, nämlich: daß vielmehr nur Wenige den Weg wandeln, der zum Leben führt.

Drittes Kapitel.

Das tausendjährige Reich.

§. 1. Der Standpunkt hiefür unter den verschiedenen Ansichten.

Die Lehre vom tausendjährigen Reiche gilt Vielen unbesehen für Schwärmerei und für ein Phantasiestück abergläubischer Menschen. Die tausend Jahre abgerechnet, ist sie aber doch neuerdings des Bürgerrechts auch in der wissenschaftlichen Theologie theilhaftig geworden, indem diese es wenigstens unter der Form der Vollendung der Kirche, wobei das Christenthum herrschende Macht — jedoch

nur geistiger Weise — geworden und wie ein Sauerteig Alles (Kirche, Staat, Wissenschaft, Kunst) durchdringt — anerkennt. Man hofft dabei, es werde sich allmählig so machen, wie diese Idee des tausendjährigen Reichs es ausspricht, — natürlich unter Fortwirkung des christlichen Geistes, und wohl auch die Bemühungen der innern und äußern Mission mit eingerechnet. Schon bestimmter findet sich dieselbe Idee von Langem her in allen den Christenparteien ausgeprägt, welche auf ein Zeitalter des Geistes hoffen, ob sie nun meinen, dieß werde von selbst kommen, oder, es sollen die Gläubigen mitwirken zur Herbeiführung desselben. Freilich hat man auch schon zur Reformationszeit Ursache gehabt, gegen solche Hoffnungen und die Bemühungen zur Realisirung derselben mißtrauisch zu seyn; und die Lehre von einem tausendjährigen Reiche ist von daher sehr im Verruf. Um so mehr glaubt diejenige Theologie, welche sich auf's Engste an die Reformatoren anschließt, alle jene Hoffnungen ganz aboliren zu sollen, und, wie die symbolische Theologie von jeher nur an eine Wiederkunft Christi zum Gericht, nicht zur Aufrichtung eines diesseitigen Reichs, geglaubt hat, so hat nun auch jene neuere symbolische Theologie allen chiliastischen Hoffnungen den Boden entziehen wollen durch eine Deutung der Offenbarung Johannis, wonach das tausendjährige Reich als Zeitraum der Einheit von Kirche und Staat von 800—1800 hinter uns läge, und wir nun an der Zeit Gogs und Magogs wären, wo uns nur noch das Kommen des Herrn zum Gerichte bevorstände. Wenn wir uns aber bei allem Respekt vor der reformatorischen Zeit nicht absolut für gebunden erachten an die symbolischen Bestimmungen, zumal gerade in diesem Punkt, dessen Erfassung außerhalb der Mission der Reformatoren lag,¹⁾ so wird uns das Auge offen bleiben

1) Zu einer Exegese des betreffenden Artikels der symbolischen Bücher, die für den biblischen Chiliasmus Raum ließe, hat man freilich kein Recht. Man sagt oft, sie haben nur den gröbern

für eine solche Erklärung der Schrift, besonders der Propheten und der Apokalypse Johannis, daß wir an eine künftige diesseitige Erscheinung des Reiches Gottes und Christi nicht bloß in jener abstrakten Form der neueren Theologie, wonach es die allmählig sich ergebende Vollendung der Kirche ist, sondern in der concreten Form einer irdischen Christokratie (Christusherrschaft), analog der alttestamentlichen Theokratie, glauben müssen. (Vgl. vorläufig Offenb. 12, 10.) Das tausendjährige Reich in dieser Gestalt ordnet sich ganz bestimmt in unsere übrigen eschatologischen Hoffnungen ein und ist ein integrierender Theil von diesen. Wir haben bis jetzt unsere Eschatologie so weit fortgeführt, daß wir die abgeschiedenen Gläubigen und Heiligen, obwohl schon jetzt selig, ihrer Vollendung in der Auferstehung entgegen harren sahen (wenn auch ausnahmsweise oder kraft eines besondern Privilegiums dieselbe individuell schon erfolgt seyn sollte). Wir fanden auch die gerichteten Ungläubigen, mögen sie nun in jener Welt noch Gnade suchen und annehmen, oder nicht, auf die Zeit der Auferstehung, als auf eine Zeit der Entscheidung hingewiesen. Ehe aber diese letzte Zeit der Vollendung und Entscheidung für die Abgeschiedenen eintritt, deren Charakteristisches ist, daß die Einen in's ewige Leben eingehen, die Andern dem ewigen Gerichte anheimfallen (wobei der Nachdruck auf die Vollendung der Einzelnen fällt), soll die Kirche Christi und zwar diesseits zur Vollendung kommen, aber, wie gesagt, nicht in jener abstrakten Gestalt, sondern in der concretesten Gestalt einer allgemeinen Christusherrschaft auf Erden in Frieden und Gerechtigkeit, und mit noch weiteren sehr concreten Nebenbestimmungen (wie die Auferstehung

Chiliasmus verworfen. Sie haben aber hauptsächlich die Herrschaft der Frommen auf Erden nach einer ersten Auferstehung verworfen, welche ein Hauptstück des biblischen Chiliasmus ist und letzterem zufolge die Einheit von Kirche und Staat bilden wird, von der man hie und da träumt.

und das Mitregieren der Erstlinge mit Christo). Die Kirche ist allerdings bis dahin unvollendet genug, und nicht nur ihrem Umfang nach sehr eingeschränkt (bei mindestens 600 Millionen Heiden und etwa 200 Millionen von Mohammedanern), sondern sie zeigt auch von den Prädikaten der Einheit und Heiligkeit, der Ehre und Herrlichkeit so wenig, daß es ein trostloser Gedanke ist, so werde und müsse es bleiben und es werde nie besser kommen. Ist doch die wahre Kirche bisher das Weib in der Wüste Offenb. 12, 6. vgl. B. 14. gewesen? Sich aber in die Idee der unsichtbaren Kirche oder des kleinen Häufleins zu flüchten, kann eben nur Idealisten und Separatisten genügen. Wer die Macht und Kraft seines Herrn und die Bedeutung des Erlösungswerks kennt, ja wer eben noch an den Artikel einer heiligen christlichen Kirche glaubt, der muß auf eine Vollendung der Kirche in der Weise irdischer Verschönerung warten. Aber diese kann sich eben nicht realisiren ohne eine sichtbare Christokratie. Es sind in ihr in der That so viele Babelszustände, und die Unmacht des kleinen Häufleins ist so groß, daß es ohne eine persönliche sichtbare Dazwischenkunft Christi keine Vollendung der Kirche geben kann. Soll Er aber nicht herrschen, bis daß Er legt alle Seine Feinde zum Schemel Seiner Füße? — Vom politischen Standpunkt aus, wenn wir ein erneuertes, geheiliges Völkerleben erblicken, gestaltet sich die Sache nicht anders. Sollte aber nicht die bis dahin von der Sünde so schwer heimgesuchte Erde einmal auch die Trägerin eines Reichs des Lichts und der Gerechtigkeit werden? Auf was anders weisen auch die großartigen Erfindungen der Neuzeit hin, als auf die Dienste, die sie einer dereinstigen Universalmonarchie Christi hienieden eben so leisten sollen, wie einst, zur Zeit der Erscheinung Christi, auch in den äußern Verhältnissen Sprache und Herrschaft und Völkereinigung Alles prädisponirt war zur Aufrichtung des geistigen Reichs Christi? Nächst diesen Hauptgesichtspunkten, von denen wir unser Thema auffassen, kommt noch zur Berücksichtigung der

Abschluß der Geschichte des Volks Israel. Gerade an diesem Punkte beginnt zwar die Theilung der Gläubigen, welche die Erscheinung eines diesseitigen Reichs Gottes und Christi hoffen, in zwei Lager,¹⁾ in deren einem man an eine besondere Stellung und Bestimmung des Volks Israel in jenem Reiche glaubt, im andern aber eine solche leugnet. Indem wir uns nun sogleich für die besondere Stellung und Bestimmung Israels in jenem Reiche erklären, gehen wir zur weiteren Expositon unseres Thema's über. Eine abweichende Meinung, als werde die allgemeine Geistesausgießung, von welcher Joel spricht, noch vor der Zukunft Christi erfolgen und es so gewissermaßen eine neue glänzende Epoche der Kirche vor dem tausendjährigen Reich geben, — werden wir auch zugleich nach ihrer wahren und falschen Seite in's Licht stellen.

Erste Abtheilung.

Die Vorbereitungen des tausendjährigen Reichs.

§. 2. Die positiven Vorbereitungen.

a. Verkündigung des Evangeliums unter allen Völkern.

Die positiven Vorbereitungen bestehen a. in der Ausbreitung des Evangeliums unter allen Völkern, b. in merkwürdigen Vorgängen, die es mit dem Volk Israel gibt, c. in neuen Lebensregungen innerhalb der Christenheit. Es ist hier gleich vorauszuschicken, daß in dieser dreifachen Beziehung die Vorbereitungen für das diesseitige Reich Gottes und Christi gar manche Aehnlichkeit haben mit den Gestaltungen des Reichs Gottes selbst, sofern eben dieses selbst die großartigste Heidenbekehrung, die Wiederherstellung des Volks Israel als eines, ja

1) So in England und Schottland und so in Deutschland.

ersten Volkes des HErrn und die herrlichsten Gaben des Geistes in seinem Gefolge haben wird.¹⁾ Es ist in diesen Hinsichten oft schwierig, zu bestimmen, was zu den Vorbereitungen des Reiches Gottes und was zu seinen selbsteigenen Gestaltungen gehört. Es läßt sich aber, einmal, was die Ausbreitung des Evangeliums betrifft, ganz wohl zeigen, wie sich die Vorbereitung auf das Reich Gottes und dessen Sachlage selbst zu einander verhalten. Denn entschieden sagt der HErr Matth. 24, 14., das Ende, wozu nach B. 3. 6. vgl. B. 37. 29 ff. auch die Vollendung des Reiches Christi, wie sie mit Seiner Parusie eintritt, gehört, dieses Ende werde nicht eher eintreten, als bis das Evangelium vom Reich in der ganzen Welt zu einem Zeugniß über alle Völker verkündigt sei. Dieß heißt aber weder, daß es jedem Einzelnen auch verkündigt seyn werde, noch ist dabei der Erfolg der Mission schon eingeschlossen. Andererseits, wenn in den Verheißungen der Propheten sowohl als Röm. 11. von den großen Missionserfolgen im tausendjährigen Reich und zufolge der Bekehrung des Volks Israel die Rede ist, so ist damit nicht gesagt, daß dann überhaupt erst das Evangelium weitere, großartigere Ausbreitung findet,²⁾ sondern daß die Verkündigung desselben nun Erfolg hat; es ist von dem geistigen Leben unter

1) Das Gleiche gilt von einem vierten Moment, nämlich einer allgemeinen Verbindung aller Völker der Welttheile, wozu im Reich Gottes außerordentliche Veranstaltungen werden getroffen werden, aber schon jetzt die großartigsten Anbahnungen stattfinden.

2) So scheint uns auch Jes. 66, 18—21. nicht zu verstehen; sondern, indem wir voraussetzen, daß allerdings in dieser Stelle von den Heiden (nicht den Juden vgl. B. 21, wonach B. 20 zu deuten) die Rede ist, ist in derselben entweder zu betonen, daß es sich von einer Verkündigung der Herrlichkeit des HErrn, die jetzt in Zion zu sehen, handle, oder, sofern diese Beschränkung um der Worte B. 19 willen (da man nichts von mir gehört) nicht angeht, so ist diese Stelle zu denen zu rechnen, in welchen die Schilderung der Vorbereitungen des Reichs und des Reichs selbst zusammenfließt.

den Völkern die Rede, das dann erwacht und namentlich (s. Jes. 2. Sach. 8, 23.) seine Befriedigung im Zufließen nach Zion findet, wofür die Bedingung, das Kennen des Evangeliums, schon früher gegeben seyn kann. Der Ausdruck Röm. 11, 15. (wörtlich): so ihre (Israels) Verwerfung der Welt (subjective) Versöhnung ist; was wird ihre Annahme anders seyn, als (bei der Welt, den Heiden) ein Leben von den Todten? ist sehr vorsichtig gewählt und bekommt für die Beantwortung unserer Frage seine bestimmte Bedeutung. Vgl. B. 12 den Reichtum der Heiden (auch etwas Subjectives, nicht die objective Verfündigung des Evangeliums), welchen die Bekehrung Israels in vollerer Zahl (positiv) in viel höherem Grade nach sich zieht, als dieß weiland negativ der Erfolg von Israels Fall und numerisch mangelhaftem Eintreten in's Reich Gottes (vgl. die Versiegelten Offenb. 7.) war. Wenn Andere aus B. 25 schließen möchten, noch vor der Bekehrung und Wiederannahme Israels werde der Heiden Fülle in's Reich Gottes eingehen, die Missionserfolge müßten also schon alle gewonnen seyn, bevor das Reich Gottes komme, und seien die Bedingung für dieß Kommen, so würde dieß doch weder mit B. 12 und B. 15, noch mit den Propheten übereinstimmen, und ist daher die Fülle B. 25 philologisch so zu erklären: diejenigen Heiden, mit welchen der von Israel in Folge seines Unglaubens im Reich Gottes leer gelassene Platz einstweilen ausgefüllt wurde¹⁾ (die christianisirte römisch-griechisch-germanisch-slavische Völkerwelt — dagegen die neueren Heidenbekehrungen schon auf's Ende hinzielen).

1) Die ursprüngliche Bedeutung kann beide mal, B. 25 und 12, die gleiche seyn, nämlich das, was etwas ausfüllt, oder die Ausfüllung eines Platzes: nur ist B. 12 verstanden, wenn die Juden ihren Platz oder den des Reichs Gottes ausfüllen, B. 25 aber die Zahl der Heiden, welche Israels Platz einstweilen ausfüllen. In Folge dieses philologischen Unterbaus läßt sich nun sagen: B. 25 bedeute Fülle eine bestimmte Zahl von Heiden; an und für sich führt freilich das deutsche Wort nicht darauf.

Dieses Resultat hat für uns auch praktische Wichtigkeit genug, sofern eine gewisse Klasse von Christen neuerdings meint, man solle auf die Missionsthätigkeit verzichten, es komme ja doch nichts heraus, bis der Herr selbst komme. Im Gegentheil — nun sehen wir, daß die Ausbreitung des Evangeliums als objective Verfündigung selbst — schon auf die großartigste Weise als Vorbedingung und Vorarbeit für die großartigen (subjectiven) Missionserfolge im tausendjährigen Reich zu betreiben ist. Und wer wollte leugnen, daß durch die Bemühungen derer, welche in den letzten fünfzig Jahren für die Missionen arbeiteten und trotz aller kühlen Gegenreden auch gewisser Christen fortarbeiten, an jener Vorarbeit des Reiches Gottes bereits ein erkleckliches Stück geschehen ist, Alles aber so aussieht, als wollte die Vorarbeit jenem ihr durch Matth. 24, 14. angewiesenen Umfang immer näher kommen?

S. 3. Fortsetzung.

b. Vorläufige Wiedereinrichtung Israels im gelobten Lande.

Es wird sich bei der Beschreibung des Reiches später zeigen, daß der Herr nach Seiner sichtbaren Erscheinung Sein Volk als Volk sammeln wird. Dieß stimmt überein mit dem, was Matth. 24, 31. von der Sammlung der Auserwählten bei der Wiederkunft Christi gesagt ist. Andererseits liegen prophetische Data der Letztgeschichte vor, die sich nicht anders erklären lassen als durch die Annahme, es sei schon vor der Erscheinung Christi eine vorläufige Rückkehr eines Theils von Israel in das Land seiner Väter erfolgt, und sie haben sich dort wieder eingerichtet wie vor Zeiten. Wenn auch diese Einrichtung, wie die Rückkehr, insofern noch keine eigentlich-nationale seyn sollte, als das Volk noch nicht als Volk zurückgekehrt ist, so muß sie doch nach Offenb. 11. vgl. Dan. 9, 24. 27. wenigstens so weit gediehen seyn, daß der Ezech.

R. 40 ff. beschriebene neue Tempel¹⁾ mit seinem Opferdienst (was dieser zu bedeuten hat, s. später), im Gegensatz gegen den während Israels Unglauben bloß synagogalen Charakter des israelitischen Gottesdienstes (vgl. Hosea 3, 4.), wieder hergestellt ist. Diese Herstellung soll nach Offenb. B. 2 in eine Zeit fallen, wo der Zeitraum, innerhalb dessen Jerusalem von den Heiden zertreten werden soll (Euf. 21, 24.) noch nicht abgelaufen, wo also die Erscheinung Christi noch nicht erfolgt ist. Daß diese gottesdienstliche Wiedereinrichtung Israels in Jerusalem in jene Zeit der Heiden fällt, scheint auch durch die Stellung des 11. Kap. in der Offenbarung hinter dem fünften und sechsten Weh angedeutet seyn zu sollen. Denn es ist neuerdings siegreich nachgewiesen worden,²⁾ daß die fünfte oder sechste Posaune, oder das erste und zweite Weh der Offenbarung den Mohamedanismus bezeichnet in seiner doppelten Vertretung: a) durch die Araber (erstes Weh), b) die osmanischen Türken (zweites Weh — als das dritte stellen sich zur Seite der Romanismus und das Papstthum mit seinem Auslauf in's Antichristenthum).³⁾ Während nun also einerseits jene gottesdienstliche Wiedereinrichtung Israels in Jerusalem noch in die Zeit der Heiden, namentlich laut des eben Gesagten in die Zeit der andauernden Herrschaft des falschen Propheten auch über Jerusalem, und demnach überhaupt vor die Erscheinung Christi fällt, ist es andererseits, sofern der Tempel Offenb. 11. mit dem Gzech.

1) Ueber die Identität des Tempels Gzech. 40. und Offenb. 11. kann kein Zweifel seyn: es wäre zu verwundern, wenn man dieß nicht durch Offenb. 11, 1. vgl. Gzech. 40, 3 ff. angedeutet finden wollte.

2) in „Mariott's Protestant“ durch einen inzwischen verstorbenen würdigen Verfasser.

3) Die vorausgehenden Posaunen handeln von der Völkerwanderung sowie den früheren Einbrüchen von Osten her, sodann von der Kezerei des Arianismus und der in der christlichen Kirche, seitdem sie zur Staatskirche geworden, einbrechenden Finsterniß: vgl. Calver Handbuch der Bibelerklärung.

40 ff. identisch ist, eben dieser Tempel, der in naher Beziehung steht zu der bevorstehenden Erscheinung des HErrn: denn es ist dieß nach Ezech. 43, 2. 48, 35. der Tempel, in welchen die Herrlichkeit des HErrn einzichen soll, von der es auf dem ganzen Erdboden licht werden wird, vgl. die Christokratie von Zion aus Ps. 50, 2. 110, 2. Diese gottesdienstliche Wiedereinrichtung Israels in jener noch andauernden Zeit der Heiden wird nun aber in Verbindung stehen mit einer gewissen nationalen. Wenn Dan. 9, 24—27. die Beziehung der siebenzigsten Woche auf die Endgeschichte Israels richtig ist,¹⁾ so wird nicht nur jene Wiederaufrichtung israelitischen Heiligtums und Gottesdiensts noch vor Anbruch der antichristischen Zeit bestätigt, sondern es ergibt sich auch aus B. 27, daß eine ziemliche Anzahl Israels sich bei jener Wiedereinrichtung betheiligen wird. („Er wird Vielen den Bund stärken eine Woche lang,“ die weitere Bedeutung hievon s. hernach.) Wir werden jedenfalls auch weiter unten Scenen während der antichristischen Herrschaft in Jerusalem und im gelobten Lande treffen, die sich ohne eine namhafte Wiederbevölkerung Jerusalems und des gelobten Landes mit einem Israel von neuer Gesinnung nicht denken lassen. Eben hierauf findet sich der genauere Schriftforscher auch Dan. 11, 41.²⁾ Matth. 24, 16. hingewiesen. Es kann kaum die Frage seyn, von welcher Art jene neue Gesinnung seyn wird. Einerseits läge es zwar nahe, das Opferwesen, das nach Ezech. 40 ff. in jenem Tempel stattfinden wird, noch von einem spezifisch-jüdischen zu verstehen, das als Interimismus später einem spezifisch-christlichen Platz zu machen hätte, und so auch jene neue Gesinnung bloß von einer regenerirten jüdischen zu erklären, und hierin die Einleitung zu der spätern spezifisch-christlichen Bekehrung Israels in dem gleichen Sinne zu sehen, wie man auch sonst

1) Vgl. Calwer Handbuch der Bibelerklärung.

2) Ueber die eschatologische Bedeutung dieses Kap. s. hernach,

mit Recht sagt, wenn nur erst die Juden rechte Juden wären, so würden sie bald rechte Christen werden. Man könnte hier Maleachi 4, 6. und vor der ersten Erscheinung Christi die Art und Weise der Wirksamkeit Seines Vorläufers vergleichen. Andererseits ist nach sonstiger prophetischer Analogie, welche keine Rückkehr und Wiederherstellung Israels kennt ohne Vergebung seiner Sünden, folglich auch seiner schwersten Sünde, der Verwerfung Christi, die aber ohne gläubige Zuwendung zu dem bisher Verworfenen sich nicht denken läßt, nicht anzunehmen, daß auch nur jene vorläufige Wiederherstellung Israels ohne das Letztere erfolgen werde, und es ist demnach auch jener nationelle Cult, dessen Wiedereinrichtung mit Israels Wiederkehr in Verbindung steht, um so mehr anders, denn auf obige Weise zu erklären, als sein bloß interimistischer Charakter sich nicht (vgl. hierüber vorläufig Jes. 60, 7. 66, 20. Schluß B. 21. Sach. 14, 16—21. Ezech. 20, 40.) nachweisen läßt, so viel Vernunftsbedenken auch damit gehoben wären. Allein der bloß vorläufige Charakter dieser Wiederherstellung Israels in der Heidenzeit, vor der Erscheinung Christi, läßt sich dennoch auf mehrfache Weise erkennen. Nationell (d. h. als Nation) wird Israel vorläufig noch nicht hergestellt seyn. Es sind mehr einzelne zersprengte Glieder der Nation, wenn immerhin in schöner Anzahl, die sich da vorläufig sammeln, als, wie später vom Beginn der Christokratie an, die Nation als Ganzes. Und nicht nur scheint sich bei dieser vorläufigen Sammlung noch manches Unkraut zu untermischen, das später ausgerentet wird (vgl. außer Maleachi 3, 5. 17. 18. 4, 1. 2. mit Ezech. 20, 38.), sondern auch der gläubige, bessere Theil noch mancher Läuterung zu bedürfen, die ihm besonders in der letzten bösen Zeit zu Theil werden wird (Maleachi 3, 2—4. Sacharja 13, 8. 9. Ezech. 36, 25.), während später Israel ein durchaus heiliges Volk ist. Es sind wohl auch analog mit Dan. 9, 25. kümmerliche, keine glänzende Zeiten, in denen jene vorläufige Wiederherstellung Israels

erfolgt. Nicht ganz zu verwerfen möchte es seyn, wenn man die drei Grade der Wiederbelebung Israels, welche Ezech. K. 37. symbolisch schildert, auf diesen Gang der Dinge anwendet; denn der erste Grad ist, daß sich Wein zu Wein fügt, der zweite, daß die Gebeine mit Fleisch und Haut überzogen und so ein Körper werden, der dritte, daß sie Leben bekommen. Beziehen wir Letzteres auf die Ausgießung des Geistes, das zweite auf die Wiederherstellung der Nation, das erste auf die Sammlung einzelner Glieder, so läßt uns auch dieß eine vorläufige Wiederherstellung Israels, aber schwach und kümmerlich, erkennen.

§. 4. Fortsetzung.

Wenn sich die Frage erhebt, auf welche Weise diese vorläufige Wiederherstellung Israels zu Stande kommen werde, und wir dieß nach der Schrift beantworten, so wird sich theils ihr von der eigentlichen Wiederherstellung Israels unterschiedlicher Charakter bestätigt finden, theils werden sich neue interessante Anschauungen eröffnen. Die eigentliche Sammlung Israels in nationaler Weise wird auf großartige Weise durch den HErrn selbst erfolgen. Der HErr wird von Zion brüllen, Panier aufwerfen u. heißt es da (s. hernach); alle Völker werden sich da beeilen, Israel nach Jerusalem und in sein Land zurückzubringen: Könige sollen seine Pfleger und Fürstinnen seine Säugammen seyn (Jes. 49, 23.). Es wird die alte Treue des HErrn gerühmt, die es nicht anders leide, als daß Gott Sein Volk wieder annehme, und Sein gewaltiger Arm, womit Er dieß in's Werk setzt; vgl. Röm. 11, 29. und viele prophetische Stellen, die wir hernach kennen lernen werden. Hingegen gibt es auch andere prophetische Stellen, welche Israels Befehrung und Wiederherstellung mehr von seiner Noth- und Trübsalszeit herleiten, und diese passen vorzüglich gut auf jene vorläufige Wiederherstellung Israels. Vgl. namentlich

zunächst den Propheten Hosea K. 2. 3. 5. 6. 13. 14. (und siehe dabei die Erklärung des Calwer Handbuchs der Bibelerklärung). In der Wüste, in welche der Herr sein untreues Volk führt, will Er nach Hosea 2, 14. 15. freundlich mit ihm reden, von dort aus ihm seine heimatlichen Weinberge zurückgeben, und das Thal Achor, d. h. (vgl. Josua K. 7.) der Betrübniß, heißt es, werde ihm ein Thal der Hoffnung werden: so werde es wieder zu seinem Herrn zurückkehren und so dieser sich mit ihm verloben vgl. B. 18 ff. Ähnliches ist 2, 6. und K. 3. ausgesprochen, vgl. besonders B. 5, ferner 5, 15. 6, 1 ff. bis B. 4. Der Zusammenhang gibt hier immer, daß nicht bloß der Erfolg der nächsten Strafgerichte, sondern der letzten gemeint ist. Vgl. ferner Amos 9, 9. Jesaja 28, 23—29. Jerem. 31, 2. 9. 18. Ezech. 20, 35—37. Die neuesten Nachrichten aus der Judenmission geben sehr interessante Belege zu diesem zu erwartenden Gang der Dinge.¹⁾ Es dürfte hienach namentlich der Theil der Juden sich bei jener vorläufigen Sammlung betheiligen, der besonders unter dem Drucke ist, wie die Juden im Morgenland unter den Mohamedanern (vgl. auch den Zustand der Juden in Nordafrika, besonders Tunis). Die Trübsal, in welcher die Juden in der Zeit ihres Abfalls, namentlich in den mohamedanischen Gebieten, leben, allein — würde freilich jene Bewegungen nicht hervorrufen. Allein die Prophetie kommt uns, um diese weiter zu erklären, mit einem andern interessanten Stück der Weissagung entgegen. Schon im Alten Testamente ist gesagt, daß nicht bloß der ersten Erscheinung Christi ein zweiter Glia vorausgehen solle, sondern auch dem großen und schrecklichen Tag des Herrn (Maleachi 4, 5. 6.), um zu befehlen das Herz der Väter zu den Kindern und das Herz der Kinder zu den Vätern, und

1) Vgl. des Judenmissionars Stern Reise in das glückliche Arabien, namentlich in die Hauptstadt Sanaa mit ihren 18 Synagogen. Calwer Missionsblatt 1857 Nr. 15. 16.

Beider gemeinschaftlich zum HErrn (vgl. 3, 1. mit B. 2.), und Jesus hat dieß Matth. 17, 10—12. vgl. 11, 14. Mark. 9, 12. bestätigt. Es ist auch (Haggai 2, 22—24. vgl. Sacharja 4, 6. 7.) dem Fürsten, der einst die Juden aus der babylonischen Gefangenschaft zurückführte, eine ähnliche Bestimmung für die Letztzeit vorbehalten, die wir bei allem Sträuben der Vernunft nicht wegdisputiren können,¹⁾ und es liegt deßwegen die Vermuthung nahe, daß auch unter dem Zuvorkommen des Elia vor der zweiten Zukunft Christi nicht bloß ein Zuvorkommen im Geist und in der Kraft Elia, wie vor der ersten Erscheinung Christi (s. Luk. 1, 17.), sondern ein gewöhnliches zu verstehen seyn möchte. So würden sich diese beiderlei Weissagungen über Elia und Serubabel gegenseitig ergänzen, die einen ein persönliches Zuvorkommen dieser Beiden vor dem Tag des HErrn, die andern ihre gemeinschaftliche Bestimmung anzeigen, dem HErrn bei Seiner zweiten Zukunft unter dem Volk Israel den Weg zu bereiten; doch mit dem Unterschied, daß Elia's Geschäft hauptsächlich das Geschäft des Befehlens seines Volks wäre, Serubabel besonders bei Wiederaufrichtung jenes Nationalheiligthums (analog seiner frühern Stellung nach Israels Rückkehr aus dem Exil, Sach. 4, 7. 8.) theilhaftig wäre. Es dürfte nun nichts im Wege stehen, diese beiden Vorläufer Christi vor seiner zweiten Wiederkunft in jenen beiden Zeugen Offenb. Joh. 11. zu erkennen und anzunehmen, daß diese ihr Zeugenamt nicht bloß während jener 42 Monate der antichristlichen Zeit (Offenb. 11, 3. vgl. B. 2) haben, sondern auch schon zuvor, und daß des zuvorgekommenen Elia's Stimme einen Theil Israels zum HErrn befehlen und zu jener vorläufigen Wiedereinrichtung in Jerusalem und im gelobten

1) Der Grund zum nachexilischen Tempel war laut Esra 3, 8. 10. Sacharja 1, 7. schon gelegt, als Sach. 4, 7. dem Serubabel die Bestimmung der Grundlegung zu einem andern Tempel zugewiesen wurde.

Landes bewegen, unter Serubabels Autorität und Leitung aber dieß Lektere vorzüglich geschehen werde. Darf man die siebenzigste Jahrwoche Daniels hieher beziehen (s. oben), so folgt zugleich, daß dieß Geschäft namentlich vom Beginn der siebenzigsten Woche (Er wird Vielen den Bund stärken eine Woche lang) seinen guten Fortgang haben, wiewohl damit nicht gesagt ist, daß es überhaupt erst mit der siebenzigsten Woche beginnen werde, womit uns, wenn auch jene siebenzigste Woche noch nicht schon selbst vor der Thüre ist, doch zuvor schon ein ziemlicher Spielraum gelassen ist, jene vorläufigen Bewegungen unter dem Volk Israel zu erwarten.

§. 5. Forts. und c) Schluß der positiven Vorbereitungen auf das Reich Christi (Erneuerung der Christenheit).

Nahe liegt es uns, auch von den politischen Constellationen uns eine Vorstellung zu bilden, unter denen diese vorläufige Rückkehr und Einrichtung Israels im gelobten Lande erfolgen dürfte. Man hat früher dießfällige Hoffnungen besonders auf den Untergang des türkischen Reichs und Uebergang Palästina's in den Besiz Englands gebaut.¹⁾ Der letzte orientalische Krieg und die Eifersucht der Mächte gegen einander, wenn sich's um Besiz und Theilung des türkischen Reichs handelt, haben jene Hoffnungen zunächst beschränkt; und die schon oben erwähnte Stellung von Offenb. 11 nach dem ersten und zweiten Weh zeigt, wie wir dort bemerkten, an, daß die muhamedanische Herrschaft noch andauern wird, wann die Scene Offenb. 11 eintritt. Immerhin aber, da schon jetzt das türkische Reich im Grunde kein selbstständiges mehr ist und von den Mächten Europa's verwaltet wird, möchte der Tag nicht ferne seyn, wo, wenn auch unter sehr ungleicher Theilung (neuerdings²⁾) ist ja England von Frank-

1) so Gaussen zu Genf in dem interessanten Vortrag über die Juden, 3. Aufl. Carlsruhe, Macklot 1844.

2) so wenigstens noch im Laufe des Jahrs 1857.

reich aus dem Sattel gehoben), die einzelnen Theile des Reichs je unter eine besondere Schutzherrschaft jener Mächte kommen,¹⁾ und vielleicht Palästina (mit Egypten?) an England fallen.²⁾ Hier hat es nun Leute genug, welche, so wenig sie die Juden sonst emancipiren wollen, eine Wiederherstellung Israels (die aber, sofern sie von Menschen ins Werk gesetzt wird, jedenfalls nur eine vorläufige seyn kann, s. oben), betreiben würden, und wenn wir gleich oben bei dieser vorläufigen Wiederherstellung Israels hauptsächlich die Juden des Morgenlands betheiligt vermutheten, so möchte der nervus rerum gerendarum doch hauptsächlich aus dem Abendland fließen. Noch weisen wir hin auf das neueste Toleranzstatut der türkischen Regierung, das alle Religionen im türkischen Reiche gleich stellt, sowie auf das evangelische Bisthum in Jerusalem hin, ingleichen auf die dortige Predigt des Evangeliums in ebräischer Sprache, ferner auf die dortigen Schulen für Juden, Araber &c., worin auch das Evangelium gelehrt wird, und anderes Verwandte (3. B. neue Verkehrsmittel

1) Vgl. die Theilungen des macedonischen Reichs.

2) Die Belagerung und Eroberung Jerusalems, die nach Zach. 14, 2. gleich im Anfang der antichristlichen Periode stattfinden (s. hernach), und von welcher die Folge seyn wird, daß trotz der israelitischen neuen Ansiedlung Jerusalem aufs Neue von den Heiden zertreten seyn wird 42 Monate lang (Offenb. 11, 2.), läßt sich weder als gegen die Muhamedaner noch als gegen die Israeliten allein gerichtet denken. Die letztern sind doch zu unbedeutend, als daß man gegen sie die Belagerung sich gerichtet denken könnte, und die eifern können jedenfalls auch nur im Bund mit einer europäischen Macht Gegenstand eines solchen Angriffs seyn. Um welche zwei europäische Mächte es sich aber hier als Gegner handeln kann, dürfte unschwer zu mutmaßen seyn. Haben vor nicht langer Zeit Rußland und Frankreich sich um's heilige Grab gestritten, und entbrannte daraus ein großer Krieg, so möchte es dießfalls auch noch einen Gegensatz des französischen und englischen Interesses geben, wie er schon igt bei Egypten zu Tage liegt, um welches es sich ja eben auch in der antichristlichen Zeit nochmals handeln wird (vgl. d. Erklärung von Daniel 12., beziehungsweise 11, 42. hernach).

auch im Morgenlande). Jedenfalls aber, trotz dieser geschichtlichen Vermittlungen, die sich denken lassen, greift die Sache durch das Auftreten jener beiden Zeugen bereits in das Außerordentliche (vgl. Sacharja 4, 7. 14.) über. Und wenn die Zukunft Christi und die Christokratie selbst etwas Außerordentliches und mit außerordentlichen Ereignissen verbunden ist, so kann es uns nicht befremden, falls auch die Vorbereitung auf das Reich Christi Außerordentliches mit sich führt.

Von den so eben geschilderten Aeußerlichkeiten in der (positiven) Vorbereitung des tausendjährigen Reichs gehen wir, was diese positive Vorbereitung betrifft, schließlich wieder zu etwas tiefer Liegendem über. Immerhin muß überhaupt einmal — auch unter den (politischen) Werken und Gedanken der Menschen (Jes. 66, 18.) der Reichsplan Gottes realisiert werden (Offenb. 12, 10.). Aber die ganze innere Entwicklung des Reiches Gottes treibt auf dessen endlichen Abschluß hin. Der Weizen und das Unkraut sind im Wachsthum begriffen und erlangen ihre Reife. Die Reife des Unkrauts gehört zur negativen Vorbereitung, an die wir demnächst kommen werden, die Reife des Weizens zur positiven. Ist er reif, so wird er geschnitten (wie das Unkraut — beides s. Offenb. 14, 14—20.) und in die Scheunen gesammelt, zunächst in die Scheunen des diesseitigen Reichs Gottes. Schon jene großartige Verbreitung des Evangeliums unter den Heiden, wodurch auch die Juden geweckt werden, setzt neues Leben in der Christenheit voraus, und wer wollte leugnen, daß eben gegenwärtig eine Zeit der Erneuerung der christlichen Kirche ist und Lebensströme sie durchziehen — gleichkommend der Reformation, ja gewissermaßen sie übertreffend. Das treibt auf die Letztzeit hin, wenn gleich von dieser immer noch ein großer Abstand vorliegt, da die Gnadengaben der Letztzeit noch lange nicht da sind und auch irving'sche Versuche sie nicht herbeiführen können. Kein Wunder! Dieß ist eben Sache des HErrn und Seinem Reich vorbehalten. Es ist auch nur eine unrichtige Auf-

fassung von Joel 3, 1 ff., wenn man meint, es werde den letzten Gerichtszeiten hienieden schon ein Zeitalter des Geistes vorangeben (B. 1. 2. und B. 3. 4. bilden keine chronologische Folge).

S. 6. Die negativen Vorbereitungen auf das tausendjährige Reich. Der große Abfall.

Wir verstehen unter jener negativen Vorbereitung ein solches letzliches Auftreten aller widergöttlichen und widerchristlichen Kräfte in der Menschheit nicht nur, sondern auch in der unsichtbaren Welt, daß die persönliche Dazwischenkunft Christi zur Aufhebung dieser Kräfte nothwendig wird und erfolgt. Eben diese Aufhebung könnte man auch noch zur negativen Vorbereitung des tausendjährigen Reichs — als göttliche Negation jener ungöttlichen Negation — rechnen. Da indeß jene Aufhebung eben erst mit der Erscheinung Christi erfolgt, und diese doch das Constituirende für das tausendjährige Reich bildet, so stellen wir unter der Rubrik: „negative Vorbereitung des tausendjährigen Reichs“ bloß das letzliche Auftreten jener widergöttlichen und widerchristlichen Kräfte selbst — allerdings eingerechnet eine gewisse Reaction gegen dieselbe, die es von Anfang geben wird — dar. Das Gewährenlassen jener Kräfte, bis sie sich erschöpft haben (eingerechnet jedoch die eben genannte Reaction, s. hernach) — ist eben die negative Vorbereitung des tausendjährigen Reichs; dieses kann nicht eintreten, bis jenes stattgefunden; und die herrliche Erscheinung des Reiches Gottes und Christi tritt eben ein im Gegensatz gegen die letzte und vollste Offenbarung der widerchristlichen Kräfte in der Menschheit und der unsichtbaren Welt. In diesem Sinn sagt Paulus 2 Thess. 2, 1 ff. (unter Verwarnung, die Wiederkunft Christi nicht verfrüht zu erwarten): laffet euch Niemand verführen in keinerlei Weise: denn der Tag des HErrn kommt nicht, es sei denn, daß zuvor der Abfall komme und offenbart werde der Mensch der

Sünde und das Kind des Verderbens, der da ist 2c. Andererseits fordert dieses letzte gräßliche Gebahren des Widerchristenthums das Einschreiten des Herrn also heraus, daß, wenn einmal jenes da ist, auch dieß nicht ferne seyn kann. In ähnlicher Weise hat sich schon der Herr Matth. 24 ausgesprochen. Kriege, Geißerei von Kriegen, — erklärt Er dort, V. 6. — Empörung eines Volks um's andere, Pestilenz, theure Zeit sind noch kein Beweis (wie man es oft dafür nimmt, und sich dadurch unnöthiger Weise beunruhigen läßt), daß das Ende da ist: solches Alles (V. 8.) ist nur ein Anfang von Nothen.¹⁾ Wenn aber einmal Jünger Christi von Jedermann, auch den Nächsten, gehaßt sind, wenn das Bekenntniß Christi sofort Verfolgung und Tod nach sich zieht, wenn daher Viele, die sich Christen nennen oder Christen waren, sich ärgern, d. h. irre werden am Glauben, wann falsche Propheten und falsche Christen aufstehen, und nun allgemein ein Geist des Abfalls herrscht, wann ein Zustand der vollen Geschlossenheit eintritt (so wörtl. Matth. 24, 12. vgl. 2 Thess. 2, 6. 7. die geschliche Obrigkeit weggethan), so daß (vgl. Micha 7, 6. Matth. 10, 21. 35.) bei den meisten schon die natürliche Liebe verdrängt wird, und die Nächsten sich verrathen, dann, sagt der Herr, werde Seine Dazwischenkunft (V. 29.) und das Ende erfolgen. Haß und Verfolgung traf die Jünger Christi allerdings auch schon in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche, aber damals, weil Heidenthum und Judenthum dem Christenthum als Macht gegenüber standen: Es ist aber sowohl 2 Thess. 2 als Matth. 24 die Meinung, daß das ein Zeichen der letzten Zeit seyn werde, wenn innerhalb der Christenheit selbst jene Auftritte des Hasses, der blutdürstigen Verfolgung um des christlichen Bekenntnisses

1) Auch in der Apokalypse bilden derlei Nothen nach K. 6 nur den Inhalt der vier ersten Siegel (erstes und zweites Krieg, drittes Theuerung, viertes — nebst diesen ersten Uebeln noch Anderes, was den Tod bringt).

wissen, der verrätherischen Auslieferung gläubiger Christen durch ihre nächsten Angehörigen, des Aufhörens der Liebe unter den Nächsten, und das Ueberhandnehmen der Geschlossenheit, somit des allgemeinen Abfalls vom Glauben, sich einstellen. Blutdürstige Verfolgungen und verrätherische Behandlung der Jünger Christi gab es zwar in der Christenheit selbst auch schon früher unter dem Papstthum, zur Zeit der Protestantenverfolgungen in England, den Niederlanden und Frankreich. Aber die Jetztzeit wird derlei Auftritte wie auch den Abfall selbst (sammt allem weltlichen Sinn, der ihn und den er gebiert) in einer Ausdehnung und Intensität bringen, daß es alles Frühere weit hinter sich zurückläßt, und für die Christen eine Trübsals- und Versuchungszeit anbricht, wie sie noch keine gehabt haben (Matth. 24, 21. 22. 24. Dan. 12, 1.). Ueber den Abfall und weltlichen Sinn insbesondere, von dem dieß Alles ausgehen wird, vgl. außer Matth. 24, 37. 38. 1 Tim. 4 und 2 Tim. 3. 1 Tim. 4, 1 ff. ist wenigstens überhaupt von noch kommenden bösen Zeiten die Rede, aber noch das frühere Papstthum mit eingeschlossen, daher auch eine falsche, dämonische Gnosis und Ascese (Verbot, ehelich zu werden), aufgeführt. 2 Tim. 3, 1. handelt ganz bestimmt von den letzten Tagen, und gibt von diesen eine gräuliche Schilderung (man beachte übrigens, wie der Apostel mit B. 5. Schluß wieder auf die damalige Zeit übergeht und fortan mit Bezug auf diese spricht, weshalb das von B. 6. an Folgende nicht hindert, das Vorausgehende speciell auf die letzten Zeiten zu beziehen).

§. 7. Fortsetzung. Das Thier.

Dieser gräuliche Zustand der Dinge, dieser allgemeine Abfall würde freilich nicht eintreten können, wenn es nicht einen Centralpunkt bösen Geistes in der unsichtbaren Welt gäbe, von welchem aus jene Bewegungen des Abfalls vom Christenthum und der Feindseligkeit wider das wahre Christenthum geleitet würden, und zwar eben mit der

Tendenz, ein Reich der Bosheit und des Unglaubens dem Reich Christi gegenüber zu stellen, ja dieses unmöglich zu machen durch eine entgegengesetzte Wirksamkeit. Daher ist 2 Thess. 2, 7. (wörtlich) von einem Mysterium der Bosheit die Rede, das in der letzten Zeit offenbar wird. Die Offenb. Johannis, welche uns näher in dieß Mysterium der Bosheit hineinblicken läßt (vgl. indeß unter den Propheten schon namentlich den Daniel), zeigt uns A. 12, B. 4. 7—11., daß schon jene männlichen Geister der ersten christlichen Jahrhunderte (welche dort als der erstgeborne Sohn der christlichen Kirche aufgefaßt werden) Gegenstände der Anfechtung von jenem unsichtbaren Reich der Bosheit aus wenigstens durch Anklage, Verdächtigung ihres Christenfinnes (B. 10.) waren, ja daß auch die Verfolgungen, in welchen jene männlichen Geister ihren Mannessinn durch ein ausgezeichnetes Märtyrertum bewährten, von dort aus geleitet wurden (B. 4.). Ebendeshwegen wird diese Bewährung jener ersten Christen B. 11. auch als ein Sieg über Satan, namentlich als ihren Verfläger, dargestellt, — ein Sieg, der zur Folge hatte, daß von dem an Satans Erscheinung im Himmel, mit der Absicht, die Menschen, resp. die Christen, zu verflagen, — die ihm bisher noch zugelassen war, — ein Ende hatte. Daß er aber darum seine Pläne wider das Reich Christi nicht aufgegeben habe, daß er, da er im Himmel nicht mehr als der Verfläger auftreten dürfe, um so mehr seinen Grimm auf Erden auslassen werde, ist 12, 12. 13. bemerkt; und gleichwie er nun zuerst (in den ersten christlichen Jahrhunderten) die einzelnen wahren Christen durch Anklage und Verdächtigung vor Gott und durch Verfolgungen, die er wider sie erweckte, zu sichten suchte, eben so war es, — nachdem inzwischen die christliche Kirche Staatskirche geworden war und von dem an in sich selbst Unkraut genug barg,¹⁾ so daß es jener

1) Die wahre Kirche mußte sich nun in die Verborgenheit zurückziehen (Offenb. 12, 6.) 1260 (prophetische) Tage, d. h.

Anlage nicht mehr bedurfte (vgl. dritte und vierte Posaune des siebenten Siegels)¹⁾ — es war von ihm nun um so mehr darauf abgesehen, den äußern Bestand der christlichen Kirche als solcher zu zernichten. Er that dieß nach 12, 15. durch den Strom der mohamedanischen Aus- und Einbrüche (worüber die fünfte und sechste Posaune R. 9, oder das erste und zweite Weh — vgl. 10, 14. — zu vergleichen sind). Als dieser Doppelstrom (sofern nach der fünften Posaune zuerst die Araber, dann nach der sechsten die Türken sich über die christlichen Länder, namentlich des Morgenlands, doch hinein bis nach Europa, ergoßen), durch die Erde, d. h. durch neue Bewegungen in Asien (theils die mongolischen, theils das Aufkommen verschiedener afrikanischen und asiatischen Dynastien, deren zersplitterte Kraft den Mohamedanismus doch nicht so kräftig auftreten ließ, als nöthig gewesen wäre, um die christliche Kirche zu zerstören, wie denn der vornehmste Bezirk der äußern christlichen Kirche, der germanische, nach Offenb. 12, 14. geographisch diesem Strom entrückt ward, s. hernach), aufgehalten war, suchte jener unsichtbare Widersacher wieder das Mittel der Verfolgung der wahren Christen hervor (Offenb. 12, 17.), wozu das Papstthum und die römische Kirche schon im Mittelalter und dann zur Reformationszeit sein Werkzeug wurden, vgl. Offenb. 7, 14. und 17. 6. Denn

Jahre, und scheinen sie von der ersten größeren Ruhezeit der Christen an (261 n. Chr.), von wo an ein laues Wesen sich bei ihnen einschlich, bis zur Reformation, wo die wahre Kirche wieder an die Oeffentlichkeit trat, speciell bis zu dem herrlichen Auftreten Luthers auf dem Wormser Reichstag (1521) berechnet; vgl. hernach die Rechnung.

1) Nach der Erklärung des Calwer Handbuchs der Bibelerklärung bedeutet die dritte Posaune die arianische Ketzerei, die vierte die in Kirche seit ihrem äußern Sieg einbrechende Finsterniß, namentlich den Bilderdienst, vgl. Offenb. 9, 20. 21. — denn auch die erste und zweite Posaune bezeichnen die um die gleiche Zeit von Osten und Norden her mit dem Gefolge der Barbarei und Verwüstung einbrechenden Völker.

selbst die Irrlehren des Papstthums und der römischen Kirche werden 1 Tim. 4, 1—3. wie einst der heidnische Götzendienst 1 Kor. 10, 20. von dämonischem Einfluß abgeleitet, und es ist bemerkenswerth, nachgewiesen zu finden, ¹⁾ wie selbst jener asiatische Strom in dem Maße siegte oder nicht, als dieser dämonische Einfluß im Sieg oder Nichtsieg des Bilderdienstes vom 8—9. Jahrhundert sich befundete.

§. 8. Forts. (Das Thier).

Da indeß auch durch das Papstthum in seiner gewöhnlichen Form der Widersacher der wahren Kirche seinen Zweck nicht erreichen konnte, so zeigt uns die Offenb. Joh. 13. und 17. eine ganz neue, die letzte Phase, welche das widergöttliche und widerchristliche Bemühen jenes Widersachers annahm. Er verlieh dem „Thier“ neue Macht (Offenb. 13, 2. 4.), seine eigene, und flößte diesem zugleich B. 5—7. den Geist, den es längst (vgl. 17, 3.) bewährt hatte, in erhöhter Potenz als seinen selbst-eigenen ein. Wir würden nämlich im Irrthum seyn, wenn wir das Aufsteigen jenes Thiers aus dem Meere 13, 1. eben bloß in die Jetztzeit verlegen würden. Die sieben Häupter, welche dieß Thier hat, lassen sich, wenn sich Alles in der Erklärung gut schließen soll, nicht anders denn von sieben Perioden (17, 9. Bergen, d. h. Erhöhungen Seiner Macht, die Häupter sind Könige,)²⁾ die zehn Hörner von zehn Hauptmomenten, wo es seine Hörner herausstreckte, seinen Sinn beurfundete, erklären, und diese sieben Perioden sind nach 17, 9—11. abgelaufen, wann das Thier als solches auftritt. B. 11. das Thier selbst ist das achte Haupt. Dieses Thier trägt nach 17,

1) von jenem würdigen Verfasser, der die mohamedanische, arabisch-türkische Bedeutung der fünften und sechsten Posaune in Mariotti's „Protestant“ dargelegt hat.

2) Der Ausdruck „sieben Berge“ ist gewählt, um zugleich anzudeuten, wo wir den geographischen Mittelpunkt dieser Macht zu suchen haben.

3. 7. ein Weib, das, wie das Weib R. 12., offenbar eine Kirche bedeutet, und wenn wir die Prädikate beachten, welche 17, 1—6. dieser Kirche gegeben werden (B. 4. äußerer Pomp, B. 1. 15. 2. großer Umfang ihres Einflusses über eine Menge Völker, Heiden, Schaaren, Sprachen, 3. Erzeugung und Herbergung von allerlei (götzen- dienerischen) Gräueln und (geistige) Hurerei, womit sie B. 2. besonders auch die Könige der Erde berauscht,¹⁾ 4. Trunkenseyn B. 6. von dem Blut der Heiligen und Zeugen Jesu, vgl. Offenb. 18, 6. 24., so müßten wir blind seyn oder zu furchtsam, der Wahrheit die Ehre zu geben, wenn wir es nicht gestehen und aussprechen wollten: die römische Kirche nach ihrer ganzen vorliegenden Geschichte ist dieß Weib. Daß „römisch“ hier in erster Instanz local zu nehmen, zeigt Offenb. 17, 13., daher sie, eingerechnet die Verwirrung, die sie stiftet — sie ist ja vorzugsweise die Kirche, welche die Gewissen verwirrt — B. 5. den mystischen Namen Babylon führt,²⁾ daß es aber zweitens von der ganzen römisch-katholischen Kirche zu verstehen, zeigt B. 5., wo das Weib als Mutter aller Hurerei und Gräuel auf Erden bezeichnet ist. Was kann nun aber das Thier, von dem das Weib getragen wird, anderes seyn, als das Papstthum, in welchem sich das Wesen der römischen Kirche ab- und zusammenschließt, ohne welches die römische Kirche ihren Halt verlöre.³⁾ Was sind nun aber jene sieben Häupter und zehn Hörner anderes, als die sieben Perioden und zehn Hauptepochen des Papstthums? Nur von

1) dieß ein Hauptgrund, warum man unter der Hure nicht das alte Rom verstehen kann.

2) Daß „römisch“ mitunter local zu nehmen, wird uns nachher wichtig werden, wo wir erst die römische Kirche als Kirche werden verwüstet und dann Babylon zerstört finden.

3) Das Papstthum und die Clerisei haben das Hauptinteresse, die römische Kirche zu halten; und ohne diesen Halt hätten gar manche katholische Länder schon zur Reformationzeit dem Protestantismus gehuldigt.

dieser Deutung aus (wiewohl nach 17, 12., wann das Papstthum als solches seine Rolle ausgespielt hat, die zehn Hörner neue politische Bedeutung bekommen) erhält die tödtliche Wunde eines der Häupter, die wieder heil wird, 13, 3., vgl. das Gewesenseyn des Thiers und Nichtseyn und Daseyn und Wiederkommen, 17, 8., sowie 17, 10. 11., das gehörige Licht. Auch B. 10. 11. hat bloß Sinn, wenn Perioden bezeichnet sind, welche in der Nähe der letzten Zeit, wo die Apokalypse ihre Hauptbedeutung und ihren Hauptaufschluß bekommt, theils abgelaufen sind, theils dauern, theils bevorstehen. So bedeuten nun die fünf gefallenen Könige die fünf Perioden des Papstthums, die ein für allemal vorüber sind seit der Reformation.¹⁾ Datiren wir sie von dem Zeitpunkt an, wo es eine politische Macht geworden war (vgl. die sieben „Könige“ 17, 9.), d. h. von Karl dem Großen (um's J. 800), beziehungsweise Pipin dem Kleinen (754) an, welche das Papstthum mit Länderbesitz und zeitlicher Herrschaft ausstatteten,²⁾ so lassen sich jene fünfse vor der Reformation unschwer erkennen: 1) in der Zeit von Pipin, beziehungsweise vom ersten Anfang des Papstthums im 6—7. Jahrhundert, bis auf Karl den Großen, oder bis zu Papst Nikolaus I.; 2) von Karl dem Großen oder Papst Nikolaus I. bis auf Hildebrand; 3) von Papst Hildebrand bis auf Papst Innocenz III.; 4) von da bis zu den großen Concilien; 5) von da bis zur Reformation, — und zu gleicher Zeit lassen sich sieben von jenen zehn Hörnern erkennen: 1) die Annahme des päpstlichen Namens seit dem sechsten Jahrhundert, 2) das Papstbuch, d. h. die sonst sogenannten

1) So wie im Mittelalter kann das Papstthum seit der Reformation sich nicht mehr geriren, oder, wenn geriren, nicht mehr herrschen.

2) übrigens wurden die Päpste schon seit dem Untergang des abendländischen römischen Reichs von den Römern für ihre eingebornen Herren angesehen.

pseudeisidorischen Dekretalen; ¹⁾ das dritte Horn war Papst Hildebrand's Auftreten, das vierte das von Papst Innocenz III.; das fünfte der Kampf auf den Tod wider die Hohenstaufen (vgl. bes. Papst Gregor IX. im Kampf mit Friedrich II., und Clemens IV., wie er es dahin bringt, den letzten Hohenstaufen zu fällen); das sechste und siebente der Stand der Dinge vor der Reformation (vgl. bes. die Restauration durch Aeneas Sylvius nach den großen Concilien, — so wie den Abschluß des corpus juris canonici). — Eine sechste Periode währt nach B. 10. zu der Zeit fort, wo die Apokalypse über die Offenbarung jenes Mysteriorums der Bosheit — anfängt ihre besondere Bedeutung zu bekommen, und auch der Sinn der Apokalypse mehr als je aufgeht, d. h. zu unserer Zeit. Es ist die Periode der Wunde, des Nichtseyns und Dochseyns, wie sie sich von der Reformationszeit an datirt, ²⁾ in der josephinischen und napoleonischen Zeit ihren Abschluß gefunden hat, und nun allgemach in die siebente Periode, der Restauration der päpstlichen Macht und des Ansehens der römischen Kirche (extensiv und intensiv) übergeht. In der Form, wie dieß zunächst geschieht, in der kirchlichen Form, soll es aber nicht lange andauern: die siebente Periode wird nur kurz seyn Offenb. 17, 10., wiewohl das zehnte Horn (Jesuiten-Missionen, neue Concordate etc.) sich deutlich darin offenbart. Noch wird aber das Thier mit einem achten Haupt, in einer achten Periode, sich entwickeln, und

1) Es wird sich weiter unten zeigen, warum wir dieß Horn vorzugsweise betonen, und wir werden bei dieser Gelegenheit auch eine Bestätigung sowohl unserer Deutung des Thiers, als besonders seiner fünf ersten Häupter finden. Vgl. zu diesem und dem Folgenden die Charten der Kirchengeschichte, die beim Calwer Verlagsverein und bei Steinkopf in Stuttgart in Commission zu haben sind. Die pseudeisidorischen Dekretalen sind dort als Papstbuch aufgeführt, weil sie gleichsam den machiavellischen Codex für das Papstthum bilden.

2) wo übrigens doch das Tridentinum und die Stiftung des Jesuitenordens zwei neue Hörner, das achte und neunte, bilden.

da (17, 11.) wird es sich als das rechte Thier offenbaren, ¹⁾ wiewohl auch so sein achttes Haupt eins von den sieben bleibt, d. h. die Aehnlichkeit mit den sieben früheren Perioden auch in der achten nicht aufhören wird (wenigstens noch zu Anfang der achten Periode, s. hernach die Rechnung), wie denn wenigstens der Ursprung dieses achten Hauptes von den früheren sieben sich herdatirt. Die Wunde, die der Macht dieses Thiers früher geschlagen war, ist nun heil, 13, 3., und Jedermann wird sich darüber verwundern und darob zu einem Anbeter des Drachen, der ihm diese Macht gibt, wenn auch dießfalls unbewußt (denn die Welt glaubt ja keinen Teufel), vgl. 1 Kor. 10, 20., und des Thiers selbst werden. Wie es sich nun offenbaren wird, nämlich in höchster Potenz des früher schon entwickelten Charakters (vgl. R. 13. den Charakter des Weibs, das es trägt), und welchen Anhang es unter Mitwirkung eines andern Thiers (des falschen Propheten) gewinnt, welchen Umfang der Herrschaft, welche Verfolgung gegen die wahren Christen es entwickeln wird, zeigt Offenb. 13, 4—8. 11—17. 2 Theff. 2, 3. 4. 9. Offenb. 16, 6. 18, 5. 6. 24. 11, 7. Dan. 7, 25. 21. 11, 36. — 12, 1. vgl. 12, 11.

§. 9. Forts. Der persönliche Antichrist.

Es sei hier und für den folgenden Paragraphen vorge-
merkt, daß Dan. 11, 36 ff. durchaus nicht mehr, wie das
Borausgehende, eine Deutung auf die Verhältnisse des
macedonisch-syrischen und ägyptischen Reichs unter sich und
zu Palästina in jener alten Zeit zuläßt. Wer soll denn
in jener alten Zeit der König gewesen seyn, der so wenig
als Frauenliebe, so wenig auch seiner Väter Gott, noch
einigen Gottes achtete, dagegen einen Gott ehrte, von
dem seine Väter nichts wußten? Um der eschatologischen
Bedeutung des Stücks auszuweichen, will man das Letz-
tere von der Einführung griechisch-römischen Gottesdienstes
in den asiatischen Ländern durch Antiochus Epiphanes mit

1) auch mit einem neuen Horn, s. Dan. 7, 20 ff.

Berufung auf Makkab. 1. deuten. ¹⁾ Kann denn aber jene Einführung griechischer Götter (wovon überdieß Makkab. 1. nichts steht, da es nur heißt, Antiochus habe in allen seinen Besitzungen, auch Palästina, Einen Gottesdienst einführen wollen) heißen: keines einigen Gottes achten? Was die Verachtung aller Frauenliebe betrifft, so muß einer jener Erklärer selbst ²⁾ gestehen: Antiochus Epiphanes war kein solch eiserner Mann. Wenn man dagegen den Menscheng Geist vergöttert in jenem pantheistisch-atheistischen Hochmuth, der seine Culmination (s. hernach) im Antichrist finden wird, das heißt, keines einigen Gottes achten. Und aus einem Stand, wo der Celibat von den Einen zwar lax genug gehalten, von den Andern aber immerhin als ein eisernes Joch im Interesse der Herrschaft über Andere aufgenommen wird, mag jener Mensch geboren werden, der um so mehr die Vergötterung seines Ich als Lebenszweck verfolgt, je mehr er auf Frauenliebe verzichtet. Kann ferner auch von der makkabäischen Trübsalszeit gesagt werden, was 12, 1. von einer Trübsalszeit gesagt ist, die jener 11, 35 ff. geschilderte Tyrann herbeiführt? Ausdrücklich sind wir auch durch Dan. 11, 35. 12, 4. auf die letzte Zeit, die Zeit des Endes, als in welche Dan. 11, 35 ff. falle, verwiesen, wiewohl der Uebergang von 11, 35. zu B. 36 ff. so geschieht, daß, wie dieß in prophetischen Visionen oft der Fall ist, das Vorbildliche und Nachbildliche (so hier der vorbildliche antichristliche König Antiochus Epiphanes und der Antichrist selbst) im Uebergang zusammenfließen. Selbst jener genannte antieschatologische Erklärer ³⁾ muß daher gestehen, in diesem Kapitel werde Antiochus Epiphanes fast vollständig zum Typus des Menschen der Sünde. Namentlich nöthigt ihm endlich B. 40. die Aeußerung ab: hier scheint

1) wie Schmieder, der Fortsetzer des Gerlach'schen Bibelwerks, thut.

2) eben Schmieder,

3) Schmieder,

Die geschichtliche Weissagung mehr in den reinen Typus der letzten Zeit überzugehen und als ein Abbild des Gog gebraucht zu werden. Wir aber sagen, daß hier der Typus ganz aufhört, da das betreffende Subject Prädicate führt (s. oben), die über den Typus ganz hinausgehen. Von Gog aber kann andererseits wegen der weitem Scenerie (Könige gegen Mittag und Mitternacht, die sich gegen jenen Tyrannen stoßen, Zug nach Egypten mit Libyern und Mohren 2c.) durchaus nicht die Rede seyn: und jener Erklärer scheint bei seiner Erklärung von Gog ganz in der falschen (Hengstenberg'schen) Voraussetzung befangen zu seyn, daß wir das tausendjährige Reich bereits sammt dem Antichristenthum hinter uns und nur Gog und Magog allein zu gewarten haben, wie denn überhaupt jener Erklärer sich vom falschen Spiritualismus in der Erklärung der Propheten keineswegs ganz frei erhält (vgl. seine Erklärung von Sacharja 12 u. 14). Kann nun Dan. 11, 36 ff. nur auf das nämliche Subject geben, das wir auch 2 Thess. 2, 8 ff. Offenb. 13, 5—7. geschildert finden, so wird uns dieß zwar unten noch in einigen weitem speciellen Beziehungen wichtig werden. Zunächst aber gibt uns diese Identität des Subjects in allen jenen Fällen um so mehr Grund, anzunehmen, daß jenes Subject ein Individuum ist. Dieß liegt indeß auch 2 Thess. 2, 8 ff. und Offenb. 13, 17. R. 19 (B. 19. 20.) zu Tage. Denn wenn auch die vom Subject gebrauchten Prädicate in letztern Stellen (selbst die Anbetung, die ihm widerfährt) allerdings auch von einem Collectivum ausgesagt seyn können (vgl. dabei 1 Joh. 2, 18. 22. 4, 3.), so läßt sich doch der Ausdruck 2 Thess. 2, 8.: „der Boshaftige“ ¹⁾ nicht anders denn von einem Individuum verstehen. Was das Thier in der Offenbarung betrifft, so gestanden wir zwar selbst, indem wir es vom Papstthum deuteten, zunächst zu, daß es ein Collectivum sei. Allein

1) wörtlich: der Gefeklose, der kein Gesetz, keinen heiligen Willen eines transcendenten Gottes mehr über sich anerkennt.

wir wissen ja, daß dieß Papstthum nicht als Abstractum bestand, nicht als Geist, sondern durch Personen, nämlich durch gewisse hervorragende Häupter, Könige, repräsentirt ist. Allein, wie von diesen Königen in der Mehrzahl Dan. 11, 35 ff. genau ein König in der Einzahl unterschieden ist, so können wir bei der kurzen Dauer des Papstthums in seiner achten Periode, die wir unten darlegen werden (3 $\frac{1}{2}$ Jahre) doch wohl nur an Ein Individuum denken, welches das Papstthum repräsentirt. Vgl. noch Ps. 110, 6. das Haupt über große Lande und Jes. 27, 1. den Leviathan, der dort zuerst genannt wird.

§. 10. Fortsetzung. Die zehn Könige.

Interessant ist es, die Genesis sowohl als die Entwicklung der antichristischen Herrschaft in der Letztzeit selbst noch weiter zu verfolgen. Die Genesis im Reich der Geister betreffend — so heißt es 2 Thess. 2, 9—11.: weil die Menschen die Liebe zur Wahrheit nicht haben angenommen, daß sie selig würden, so werde ihnen Gott kräftigen Irrthum senden, daß sie glauben der Lüge, auf daß 2c. 2c. In politischer, mit der vorigen engverwandter Beziehung heißt es 2 Thess. 2, 8.: das Geheimniß der Bosheit werde erst geoffenbaret werden, wann, der es jetzt noch aufhält, hinweggethan ist. Dieß ist offenbar die geordnete Obrigkeit, und die zehn Könige Einer Meinung, welche dem Thiere ihre Macht und Kraft übergeben, nachdem sie diese selbst zur gleichen Stunde empfangen haben Offenb. 17, 12. 13., und fortan im Dienste des Thieres bleiben B. 14. sind offenbar zehn revolutionäre Könige. Ein politischer Umsturz der Dinge, der zehn neue Könige (und seien es auch zehn republikanische Präsidenten) auf den Stuhl bringt, wird mit der achten Periode des Thiers zusammenfallen. Bisher zeigten sich solche Erscheinungen, wo durch Revolutionen neue Könige aufkommen, nur sporadisch. Eine Revolution dieser Art, die sich über ganz Europa erstreckt, wird es seyn, die

dem Papstthum in seiner achten Periode eine bisher unerhörte politische Macht verleiht. Zehn Könige werden sich mit der päpstlichen Macht und in dieser zusammenschließen. Man darf sich über diese großartige Verbindung, welche das Papstthum und die Revolution noch eingehen wird, nicht wundern. Schon bisher war der Herd der Revolution vorzugsweise in römisch-katholischen Ländern; und eine Religion, die das Menschliche vergöttert und keinen sittlichen Halt bietet, trägt ihrer Natur nach viel mehr als der Protestantismus auch dem revolutionären Geiste Rechnung, wiewohl (vgl. unten) auch der ausgeartete Protestantismus in seiner pur negativen Richtung eine geistige Stütze des Antichristenthums bilden wird. Andererseits hatte das Papstthum schon bisher weltliche Herrschergelüste genug, um revolutionären Königen seine Hand zu bieten. War es doch Pio Nono, welcher die Furie des neuern Revolutionsgeistes zuerst losließ, es selbst freilich bereuend. Ein anderer Papst wird sich zum Erben der Revolution machen, zunächst in drei Staaten (Dan. 7, 24. Er wird drei Könige demüthigen), ohne Zweifel in solchen, in welchen das Papstthum und die römische Kirche schon zuvor festen Fuß gefaßt hatten. Ist doch schon längst das Papstthum mit den römisch-katholischen Staaten so fest verwachsen, daß es Dan. 7. mit dem vierten politischen Thier, dem romanischen, identificirt wird. Die andern sieben Könige werden jedenfalls seine Vasallen bilden. Und indem ihm so zehn politische Mächte zu Diensten stehen, wird ihm Offenb. 13, 7. Macht gegeben seyn „über alle Geschlechter und Sprachen und Heiden“, d. h. er wird auch die übrigen Staaten wenigstens seinen Despotismus fühlen lassen können, ohne daß dieß hindert, daß andere mehr oder minder sich seinem Einfluß entziehen und später reagirend auftreten. Vgl. Dan. 11, 40. den König gegen Mittag, der (B. 44) sich mit dem gräulichen König stößt, und den von Mitternacht, der sich wider ihn sträubt mit Wagen, Reitern und vielen

Schiffen, und das Geschrei von Kriegsrüstungen dieser beiden Könige von Morgen und Mitternacht her, das den gräulichen König erschreckt.¹⁾ Indes werden jene zehn Könige, als revolutionäre Könige aus der Nacht des Unglaubens (dieß ihre einerlei Meinung) aufgetaucht, bald zeigen, daß sie, indem sie das Papstthum förderten oder als Thier anerkannten, nicht auch der römischen Kirche, sofern sie Kirche ist, — als einer Kirche, die noch Etwas glaubt und das Transcendente irgendwie zu Recht kommen läßt, — hold sind. Sie werden (Offenb. 17, 16.) die Hure hassen und verwüsten, d. h. Allem, was Kirche und Glaube heißt, und wäre es auch in der dem alten Menschen mehr convenirenden römisch-katholischen Form, ganz ein Ende machen. Und erst dann, was aber (s. hernach die Berechnung der antichristischen Zeit) bei jener Einen Meinung der zehn Könige nicht lange auf sich warten lassen dürfte, erst dann wird ohne Zweifel das Thier so auftreten, wie es 2 Thess. 2, 4. Dan. 7, 8. 20. 25. 11, 37. Matth. 24, 15. beschrieben ist, — als entschiedenster Repräsentant jenes pantheistisch-atheistischen Unglaubens, der von keinem andern Gott weiß als dem Weltgeist, und hinwiederum diesen und den Menschengeist identificirt. Indem sich das Thier als die vollkommenste Incarnation dieses Weltgeistes gebärden wird (wohl auch zur Nachäffung der wahren, der göttlichen Incarnation in Christo — der Drache gibts ja dem Thiere ein), wird es für sich göttliche Verehrung fordern, und so ganz nur hierin die Befriedigung seines Ich finden

1) Wer denkt hier nicht an Rußland, das, nachdem seineuropäischer Einfluß gebrochen, im Norden Europa's und Asiens sich festsetzt, vielleicht sich hier concentrirt, vgl. unsere spätere Erklärung vom Fürsten Gog im Lande Magog, und an England, das, wenn seine europäische Machtstellung dahin ist, in Indien sich erhalten kann, wenn es anders (wir schreiben dieß im August 1857) über die dortigen Empörungen Meifter wird. — Die dermaligen politischen Constellationen und Coalitionen können sich auch wieder ändern.

Dan. 12, 37. 39., daß es darüber B. 37 selbst der Frauenliebe nicht achten wird. So hat sich nun das Thier in seiner eigentlichen Gestalt geoffenbart und offenbart sich immer mehr.

§. 11. Fortsetzung. Der falsche Prophet.

Für das im vorigen Paragraphen genannte weitere Gebahren des Antichrists wird nun aber namentlich auch das andere Thier, dessen Aufsteigen Offenb. 13, 11 ff. nächst dem des ersten geschildert wird, von Bedeutung. Es steigt aus der Erde auf, wie das erste aus dem Meer. Sonst bedeutet von diesen apokalyptischen Symbolen das Meer Europa, Asien (der größere Continent) die Erde: s. z. B. Offenb. 12, 15. 16. Hiernach könnte man an die muhamedanische Macht des Ostens denken, die in Bund tritt mit der antichristlichen Macht des Westens (vgl. die jüngsten politischen Ereignisse), nachdem sie selbst eine Verjüngung erfahren (vgl. die neuesten muhamedanischen Bewegungen in Indien). Man könnte hiemit in Verbindung bringen, daß die antichristliche Scene (Offenb. 11.) hinter das fünfte und sechste (muhamedanische) Weh gestellt, und dieß somit als fortdauernd während der antichristlichen Zeit bezeichnet ist. Ebenso finden wir in den Propheten, daß das antichristliche Heer aus allen Völkern zusammengewürfelt ist. Die übrige Schilderung des andern Thiers paßt aber doch nicht zu dieser muhamedanischen Deutung, sondern weist vielmehr auf die (auch innerhalb des Protestantismus aufkommende) pantheistisch-atheistisch-materielle Wissenschaft und Kunst hin, die, mit zwei Hörnern wie das Lamm, d. h. gar zahm sich gebärdend (vgl. den krummen Leviathan Jes. 27, 1. neben dem schlechten oder geraden), doch redet wie der Drache, im Dienste des Fürsten der Finsterniß steht, die schon jetzt Wunder thut und daher 13, 13. wohl auch noch Feuer vom Himmel wird fallen lassen können. Sie wird sich Offenb. 13, 14. in Bund setzen

mit dem Antichrist oder vielmehr in dessen Dienst treten, und dieß wird nach demselben Verse, wie leicht zu errathen, die Hauptversührungsmacht des Antichrists bilden. Sie wird B. 14—15 den Cult des antichristlichen Idols aufbringen und mit neuen Wundern der Kunst (B. 15), übrigens nach derselben Stelle gewissen Praktiken der römischen Kirche nachgebildet und um so verführender, wenigstens für römische Christen, befördern. Man denke, wie schon längst der Cultus des Genius enhaut ist, und es darf nun nur Giner, indem er sich als die höchste Incarnation des Weltgeistes gebärdet, zugleich die entsprechende politische Macht entfalten, seine Gegner verfolgen Offenb. 13, 7., seine Anhänger und Diener und die Beförderer seiner Sache belohnen Dan. 12, 39., so gibt es auch in der Wissenschaft und Kunst Leute genug, die für diesen Preis ihre Wissenschaft und Kunst feil haben, zumal, wenn sie zuvor Gesinnungsgegnossen sind. An einen Hauptrepräsentanten dieser Leute erinnert nun eben das andere Thier Offenb. 13, 11. vgl. Jes. 27, 1., der andere Leviathan. — Daß dann Erde eine modificirte Bedeutung bekommt, darf uns nicht wundern. So ist's auch mit dem Blut 16, 3. vgl. mit 8, 7—9. Erde würde nun die natürliche, ungöttliche (von Gott abgefallene) Gesinnung bedeuten, wie das Meer, der Abgrund, woraus das erste Thier aufsteigt, die Hölle, die widergöttliche Gesinnung. Ein Idol jener obenbezeichneten Art, den Cultus des Genius repräsentirend, wird, wie in den übrigen Mäusen (Dan. 11, 38., d. h. Festungen, Kasernen, die vielleicht zuvor Kirchen waren), so bald auch in dem Tempel zu Jerusalem aufgestellt werden, dessen Aufrichtung daselbst, wie wir §. 3 gezeigt haben, zu den positiven Vorbereitungen des tausendjährigen Reichs gehört, und noch vor der antichristlichen Zeit durch einen Theil Israels, das sich bekehrt hat, erfolgen wird. Denn der Gräuel der Verwüstung, der dort (nach Dan. 9, 27. 12, 11. Matth. 24, 15.), zwar im Vorhof, aber an den

Flügeln, die zum Heiligthum führen,¹⁾ wohl auch nach Verwandlung des Vorhofs in eine Kaserne, durch den Antichrist aufgerichtet werden wird, wird das Bild des Antichrists selbst seyn.²⁾ Wird doch auch Palästina zu den Staaten gehören, die unter den Despotismus des Thieres kommen; und es wird die heilige Stadt zertreten werden (Offenb. 11. 2.) so lange die antichristische Herrschaft dauert (vgl. 13, 5. ferner Sacharja 14, 2.). Von der Belagerung und Eroberung der Stadt, die dem nach Sacharja 14, 1. 2. vorausgehen wird, und von den politischen Constellationen, unter denen jene Belagerung und Eroberung erfolgen wird, haben wir schon oben am Schluß von §. 4. Etwas erwähnt. Denn wie Sacharja 14, 2. anders als wörtlich genommen werden kann, ist schwer zu begreifen; und darüber hat sich auch der Erklärer der sonst Alles in diesem Kapitel in Bild und Dunst auflöst, nicht erklärt. Daß diese Belagerung aber nicht von römischer Belagerung und Zerstörung verstanden werden kann, ergibt sich schon aus den Schlusworten von B. 2; denn nach dem Anfuhr des Barchochba wurden durch Hadrian alle Juden aus Jerusalem ausgerottet, was auch Schmieder selbst bemerkt. Daß überhaupt diese Belagerung in die Endgeschichte gehört, zeigt 14, 3 ff. vgl. 12, 3 ff., daß sie aber andererseits nicht an das Ende der antichristischen Periode, sondern an ihren Anfang fallen muß, erhellt klar aus dem Umstand, daß ja die Stadt die ganze antichristische Periode und bis an's Ende im Besiz der Heiden, des antichristischen Anhangs (Heeres) ist und bleibt. Vgl. Offenb. 11, 2. Insbesondere kann es aber der Antichrist nicht leiden, daß irgendwo ein anderer Cult sei, als der ihn und sein Bild zum Object hat. So wird denn namentlich der heiligen Stadt

1) zu הַקִּדְשׁ kann aus B. 26 supplirt werden: וְהַקִּדְשׁ

2) Philologisch können die betreffenden Worte weder heißen Greuel der Verwüstung, noch verwüstender Greuel, sondern nur: Greuel, der der Verwüster selber ist.

(Die es durch die Rückkehr der bekehrten Erstlinge Israels geworden war, aber seit der Besetzung durch den antichristlichen Anhang oder sein Heer Offenb. 11, 8. ein Sodom und Egypten ist) jener Cult aufgedrungen, und derselbe im dortigen Tempel des bekehrten Israels aufgerichtet werden.¹⁾

§. 12. Die große Babylon.

Eine ähnliche Frage, wie die oben behandelte, ob nämlich der Antichrist in seinem letzten Auftreten ein Individuum sei, in welchem sich alles Antichristenthum concentrirte, ist die, ob es einen lokalen Mittelpunkt, Sammel-, Ausgangspunkt des antichristlichen Wesens, einen Thron des Antichrists gebe, speziell ob das mystische Babylon, das nicht nur in der Offenbarung Johannis, sondern auch in den Propheten öfters erwähnt wird, ein solcher lokaler Sammelpunkt sei. Es ist bekannt, daß man häufig aus Babylon ein Abstractum macht und die abgefallene Christenheit darunter versteht. Und namentlich möchte man also die Christenheit in ihrem letzten Abfallszustand und unter der Herrschaft des Antichrists — als dieses Ganze — mit Babel bezeichnet sich denken wollen. So allein scheint es begreiflich, daß das Volk Gottes Offenb. 18, 4. vgl. Jer. 50, 8. 51, 6. 45. Jes. 48, 20. aufgefördert wird, aus Babel auszugehen. Denn wie sollte das Volk Gottes nach Babel als einen lokalen Mittelpunkt des Antichristenthums erst noch hineingerathen, und von dort erst ausgehen müssen? Wir haben auch oben aus Veranlassung von Offenb. 17, 5. schon zugestanden, daß man unter Babel die römische Kirche mit ihrer antichristlichen Tendenz und endlicher antichristlichen

1) Viele Stellen in den Propheten, die von einer letzten Haupttrübsal Israels handeln, lassen sich eben nur von dieser Zeit verstehen, oder bekommen, diese Zeit mit eingerechnet, ihr bedeutendstes Gewicht, namentlich Jes. 26 und 64.

Ausprägung verstehen müsse. In gleicher Weise hat auch die protestantische Christenheit viele Charakterzüge, die sie mit einem Babel vergleichen lassen. Wenn gleich (vgl. hernach unsere Rechnung) die Apokalypse die Zeit der Verborgenheit des Weibs (die Zeit, wo sich die wahre Kirche in der Wüste aufhalten mußte) im Wesentlichen mit der Reformation sich abschließen läßt, mit welcher das Licht wieder auf den Leuchter gestellt ward, so läßt sie andererseits (s. hernach Rechnung) die Zeit, wo die wahre Kirche von der sichtbaren zu unterscheiden ist eine bloß äußerliche Kirche auch von der Reformation an und bis zur antichristischen Zeit hin fortbestehen. Eben diese bloß äußerliche, babylonische wird nach und nach zur antichristischen. Mit dieser Auffassung des Babylon der Offenbarung scheinen noch einige besondere Umstände zu harmoniren. Die Verwüstung 17, 16. und K. 18. scheint (vgl. schon B. 1 die einleitenden Worte und B. 2) die gleiche zu seyn, und unter jener haben wir oben die Zernichtung alles dessen, was Kirche heißt, durch die zehn revolutionären atheistischen Könige verstanden. Ferner, wenn Babel lokal zu verstehen wäre, welches sollte denn die Stadt seyn, auf welche alle die Prädikate passen, die ihr Offenb. 18. gegeben werden? Von den jetzigen Weltstädten wäre wohl keine zu nennen. Andererseits nun aber — einmal in jenen prophetischen Stellen ist das bestimmte chaldäische Babel gemeint, und der Sinn der dortigen Aufforderung ohne Zweifel, das in Babel gefangene Israel solle, wenn es wahrzunehmen sei, daß über die Stadt Babel das Gericht hereinbreche, aus demselben entfliehen, damit es nicht von diesem Strafgericht mit betroffen werde. Und auch Offenb. 17, 13. ist der lokale Sinn der nächstliegende, ein anderer aber bei Offenb. 16, 19. gar nicht zulässig, wie auch 16, 10. ein bestimmter Stuhl des Thieres genannt ist (vgl. Ps. 94, 20.), über den eine bestimmte Plage ausgegossen wird. Wir werden daher, um jene verschiedenartigen Stellen zu vereinigen, Beides anerkennen müssen,

sowohl die Collectivbedeutung von Babel als die lokale, und daß es als solches der lokale Mittelpunkt des Antichristenthums ist — entgegengesetzt dem Mittelpunkt, welchen die Verehrung des wahren Gottes noch in Jerusalem haben wird — wiewohl es freilich auch als lokaler Mittelpunkt — ein Sammelpunkt, somit etwas Collectives ist. Auch das Antichristenthum hatten wir ja zunächst als etwas Collectives, als den Geist des Abfalls und des Widerchristenthums, aufzufassen. Aber daneben fanden wir ein Individuum, in welchem sich jener Geist concentrirt und culminirt. Und entstehen gegenwärtig große Städte wie Pilze aus der Erde, so möchte auch ein solches Babel, das den lokalen Mittelpunkt des Antichristenthums bildet und den Stuhl des Thiers enthält, bald gebaut seyn, wenn nicht anders eine der bereits vorhandenen Weltstädte oder das alte Rom sich dazu eignet, auf das wir doch durch Offenb. 17, 6. 18. zunächst hingewiesen sind. Daneben ist anzuerkennen, daß in der prophetischen und apokalyptischen Bezeichnung und Schilderung Babels die doppelte, die abstrakte oder blos collective und die örtliche Bedeutung öfters zusammenfließen, und daß dieß namentlich auch Offenb. 17, 5. und K. 18. der Fall ist. So läßt es sich erklären, daß Offenb. 18, 4. das Volk Gottes aufgefordert wird, aus Babel auszugehen, obwohl in demselben Kapitel die Zerstörung Babels als einer Stadt geschildert ist. Die Verwüstung Babels als einer Kirche, wie wir sie Offenb. 17, 16. bezeichnet finden, und als einer Stadt, wie sie Offenb. 16, 19. vorkommt, ist nun zwar geschichtlich allerdings auseinanderzuhalten, da jene (s. oben) an den Anfang der antichristlichen Zeit, diese an das Ende fällt. Aber in der Schilderung K. 18. mag Beides auch zusammenfließen. Entsprechend nun der Aufforderung Matth. 24, 15. 16 ff. 10, 23. und in Rücksicht der Schwierigkeiten, die das Bestehen der Gläubigen in jener bösen Zeit hat (Matth. 24, 21—24.), kann jene Aufforderung Offenb. 18, 4. auch den Sinn haben, daß, wer aus

Babel fliehen kann, fliehen solle, wiewohl darin zunächst der Ruf enthalten seyn möchte, sich vom Geist des Widerchristenthums frei zu erhalten. Jedenfalls aber kann die Aufforderung nicht blos an Glieder der römischen Kirche, sondern muß, da auch die protestantische Christenheit zu einem Babel geworden seyn wird, auch an Glieder dieser gerichtet seyn.

§. 13. Die beiden Zeugen (oder die Reaktion wider das Antichristenthum während der Dauer desselben).

Wie für die Bürger Jerusalems eine Flucht auf das Gebirge (Matth. 24, 16—20. Dan. 12, 41.), namentlich das Gebirge Edoms, Moabs und Ammons — auf die südlichen und östlichen Gebirge — offen stehen wird, wo wenigstens eben die, welche die Zuflucht benützen, auch später, wann der Antichrist selbst in's Land fällt (Dan. 12, 41.) und von dort aus nach Egypten zc. (12, 42.) zieht (da er dann scheint's die Straße dem Meer entlang Egypten zu wählt), nicht werden erreicht werden (sonst aber werden nach Dan. 12, 41. Viele umkommen), ebenso wird nach Offenb. 11, 1. wenigstens das Heiligthum des Tempels in Jerusalem von dem antichristlichen Cult bewahrt bleiben. Nur der Vorhof (so statt „Chor“ bei Luther) wird den Heiden gegeben, d. h. jenem falschen, und besonders jenem Idolkult eingeräumt werden. Zur Verwahrung des Heiligthums davor und überhaupt zur Erhaltung des Zeugnisses der Wahrheit in der heiligen Stadt gegenüber von dem Antichristenthum wird Gott (während die oben erwähnte eröffnete Flucht zunächst noch in die Klasse natürlicher Mittel gehört) außerordentliche Anstalten treffen, die in doppelter Hinsicht das Gegenstück bilden zu dem, was der falsche Prophet thut: es werden die zwei Zeugen der Wahrheit, schon längst, s. §. 4., von Gott erweckt, mit andern treuen Verehrern des Herrn (Offenb. 11, 1. Schlußworte) im Heiligthum Posto fassen und, um ihr Zeugniß zu erhalten und das

Heiligthum zu schützen, mit noch größern Wundern (Offenb. 11, 6. 6.) auftreten können, als der falsche Prophet. Diese Wunder scheinen ganz identisch zu seyn mit den Offenb. 16. erwähnten fünf ersten Zornschalen, die während der antichristlichen Zeit auf die antichristlichen Gebiete und namentlich auch auf den Stuhl des Thiers ausgegossen werden, und es scheint die Schilderung Offenb. 16, 1—11. nur die andere Seite der Betrachtung von Offenb. 11, 5. 6. zu seyn. Es wird so jenen Zeugen auch gelingen, ihr Zeugniß fortzusetzen und das Heiligthum, während Vorchos und Stadt von den Heiden zertreten werden, der wahren Verehrung Gottes zu erhalten, bis (Dan. 12, 41.) der Antichrist selbst in das Land fällt und (Offenb. 11, 7.) jene zwei Zeugen tödtet. — Auch eine Bürgerschaft gläubigen Israels scheint in jener Zeit in Jerusalem unter dem Schutz jener zwei Zeugen (siehe Offenb. 11, 5.)¹⁾ und der Gewalt, die sie ausüben — selbst über die Elemente Himmels und der Erde (Offenb. 11, 6.), — fortzubestehen bis zum Einfall des Antichrists selbst: s. Sacharja 12, 5. und 14, 2. 5. Es läßt sich ja in der That nicht denken, wie die, welche statt des antichristlichen Idols den Herrn anbeten (Offenb. 11, 1), sollten im Heiligthum 42 Monate eingeschlossen bleiben. Im Gegentheil, eben der Umstand, daß nicht nur eine Anbetung des wahren Gottes in Jerusalem überhaupt fortbesteht, sondern daß sie öffentlich fortbesteht, und daß es, wenn auch zertreten, eine gläubige Bürgerschaft Israels in Jerusalem gibt, die (vgl. Sacharja 14, 2.) nicht ausgerottet werden kann (— so daß, wie der Besitz des Tempels, so auch der der Stadt zwischen dem widerchristlichen Anhang und den Anbetern des wahren Gottes getheilt ist), scheint neben Anderem jenen Dan. 11, 40.

1) Dagegen jene den Israeliten wohl geneigte europäische Schutzherrschaft jezt nicht mehr zureichen würde und auch seit Belagerung und Eroberung der Stadt aufgehoben ist, während sie vielleicht noch über Egypten (s. Dan. 12. 42.) fortbesteht.

41. 42. 43. beschriebenen Einfall des Antichrists in das Morgenland zu veranlassen, wobei es ihm zwar zugelassen wird, die beiden Zeugen zu tödten, dagegen nach Sacharja 14, 5. 4. (s. später) die übrige gläubige Bürgerschaft in der Stadt durch außerordentliches Dreingreifen des Herrn einen Ausweg zur Flucht erhält. Neben der Erhaltung eines gläubigen Samens durch solch außerordentliche Mittel während der antichristlichen Zeit ist, wie zu Anfang dieses Paragraphen erwähnt, andern gläubigen Einwohnern des werthen Landes, wozu vielleicht auch (bereits) Nichtisraeliten gehören, eine natürliche, ordentliche Zuflucht eröffnet. Hatte die Kirche früher in den Zeiten des Papstthums eine solche Zuflucht (s. Offenb. 12, 6. — wir konnten ja dieß ganze Kapitel nicht eschatologisch, sondern mußten es geschichtlich nehmen), wie sollte sie eine solche nicht auch in ihren schlimmsten Zeiten haben? Wie hätte sonst auch die Aufforderung, zu fliehen, die wir Offenb. 18, 4. zugleich finden können, wo nicht müssen, vgl. Matth. 10, 23., wo doch auch auf die letzten Zeiten hingezielt ist, — einen Sinn! Und wohl möchte es außer dem Matth. 24, 16. vgl. Dan. 11, 41. eröffneten Zufluchtsort, der doch zunächst für den gläubigen Samen Israels bestimmt zu seyn scheint, auch noch andere Zufluchtsörter geben. Wir haben schon oben, als wir die politischen Constellationen der antichristlichen Zeit zur Anschauung brachten, von zwei von Mitternacht und Mittag (beziehungsweise Morgen) reagirenden politischen Mächten gehört, deren Gebiete von Anfang an vielleicht der Offenb. Job. 13, 7. erwähnten Macht des Thiers weniger ausgesetzt sind oder sich seiner Herrschaft mehr entziehen können. Daß sich eine dieser Mächte (die gegen Mittag und Morgen) mit dem Antichrist stößt (Dan. 11, 40.), dürfte mit in solcher Schutzherrschaft, die sie in ihrem Gebiet über getreue Verehrer des wahren Gottes ausübt, ihren Grund haben, und Dan. 11, 42. dürfte in dem Umstand, daß der Antichrist erst gegen das Ende seiner Herrschaft hin (vgl. B. 45)

auch Egyptens sich bemächtigt, eine Andeutung liegen, daß dieß Land zuvor seinem Einfluß nicht völlig unterworfen war (denn B. 43 ist nicht als Absicht, sondern als Folge jenes Zugs aufgeführt), und wohl gar noch einen freien Durchpaß nach einem weiter entfernten Zufluchtsort gegen Mittag und Morgen bot. Auch wenn Offenb. 13, 7. von einer Macht des Antichrists über alle Geschlechter und Sprachen und Heiden (wörtlich Völker) die Rede ist, ist ja nicht gesagt, daß sich dieß auch auf alle Einzelnen erstrecke (wie viele Einzelne konnten sich von jeher bei den großartigsten Verfolgungen retten, und selbst wenn man sie, wie zur Zeit der französischen Dragonaden, absperren wollte!). Noch viel weniger ist Offenb. 13, 7. u. 8. oder Dan. 7, 21. 25. gesagt, daß alle Nichtanbeter des Thieres umkommen, sondern es heißt nur, alle diejenigen werden es anbeten, deren Namen nicht angeschrieben seien im Buche des Lammes. Wir werden von diesem Resultat später auf die Frage, wer die lebenden Mitgenossen des tausendjährigen Reiches seien, Anwendung zu machen veranlaßt sein. Zunächst bekommt alles im Paragraphen Geschilderte Bedeutung als Reaktion gegen das Widerchristenthum oder als Mittel dazu. Die Reaktion ist theils eine außerordentliche, wie die, welche von den zwei Zeugen geübt wird, die Anbetung des wahren Gottes im Gegensatz gegen die Vergötterung des angeblich incarnirten Weltgeistes — zunächst in dem früheren und fünfrigen Mittelpunkt des Reiches Gottes (das werthe Land mit eingerechnet) — zu erhalten und die Anbeter des wahren Gottes selbst auch zu schützen: sie ist verbunden mit außerordentlichen Mitteln, wie die fünf ersten Zornschalen; ¹⁾ theils ist jene Reaktion eine ordentliche, auf dem politischen Gebiete sich bewegende, der übrigens auch ein außerordentliches Mittel, die sechste Zornschale, dienen muß, sofern die Könige, denen mittelst Vertrocknung des

1) Vgl. zu diesen wie auch zur siebenten Jesaja 24, 16. (Schlußworte), 17—20 ff. 26, 21.

Euphrats der Weg vom Ausgang bereitet wird (Offenb. 16, 12.) keine andere sind, als die Dan. 11, 40. 44. erwähnten, gegen den Antichrist von Mitternacht und Mittag reagirenden und dann gemeinschaftlich von Morgen heranziehenden. Auch die letztere Reaktion wie die erstere sichert ohne Zweifel der Anbetung des wahren Gottes und den Anbetern einen Zufluchtsort. Eben diese doppelte Reaktion wird es auch sein, welche (Dan. 11, 44) den tiefsten Ingrimm des Antichrists und seines Beistands, des falschen Propheten, sowie des Drachen selbst erwecken und sie zu ihrer letzten Kraftanstrengung aufrufen wird. Jener Ingrimm und diese Kraftanstrengung ist weiter geschildert Offenb. 16, 13. 14. vgl. mit Dan. 12, 40 — 45., auch in allen den prophetischen Stellen, welche die Ankunft eines wahren Völkerheers vor Jerusalem in der Letztzeit verkünden oder andeuten: wie z. B. schon Jes. 9, 3., dann besonders Sacharja 12, 3. 6. 9. 14, 2. Zephania 3, 8. vgl. Offenb. 14, 20. 19, 21. Haggai 2, 23.¹⁾ Zunächst wird ihn nämlich jenes Auftreten der beiden Zeugen und die in Jerusalem fortdauernde Verehrung des wahren Gottes zu einem verwüstenden Einfall (durch die Länder) in das werthe Land veranlassen, er wird dabei Jerusalem nicht aus den Augen verlieren, wenn er auch vom werthen Land aus zunächst Egypten sich sichert und (vgl. Früheres) Jerusalem unberührt läßt.²⁾

1) Uebrigens haben wir schon bemerkt, daß die Scene Sach. 14, 2. nicht an das Ende der antichristlichen Zeit, sondern an deren Anfang fallen muß, da nach Offenb. 11, 2. Jerusalem von Anfang dieser Zeit an durch die Heiden zertreten ist. Nur sind es dieselben Heiden, welche das erste und das zweite Mal kommen (vgl. die oftmaligen Einbrüche der Assyrer und Chaldäer in alter Zeit — in der That wird ja auch der letzte Feind von den Propheten häufig Assur genannt): daher heißt es dennoch Sacharja 14, 3.: der Herr wird gegen diese Heiden ausziehen — vgl. B. 4 ff. bei der Schlusfkatastrophe.

2) Vgl. wie nach Jerem. 37, 5. 7. 11. in alter Zeit das Jerusalem belagernde Chaldäerheer von Jerusalem ab- und den Egyptern entgezogen.

Auch nachdem ihn das Geschrei von Morgen und Mitternacht erschreckt hat, und er dadurch veranlaßt ist, von Egypten zurückzukehren, um jenen nordisch-morgenländischen Reagenten entgegenzutreten, wird er doch vor der Hand Jerusalem ängstigen (Dan. 11, 45.) und die zween Zeugen tödten (Offenb. 11, 7—9.). Zu mehr kommt es freilich hier zunächst nicht. Denn, obwohl er mit seinen tributpflichtigen Königen (Offenb. 16, 14. 17, 14.) selbst dem persönlich sich offenbarenden König aller Könige wird zu widerstehen wagen, so tritt nun die Schlußkatastrophe ein, die der antichristischen Periode ein Ende macht und die Periode des Reiches Gottes herbeiführt.

§. 14. Die Rechnung.

Die Prophetie und Apokalypse geben uns auch bedeutsame Zahlen. Wenn es die Absicht der Schrift wäre, uns damit Tag und Stunde der Zukunft Jesu oder der letzten Zeiten überhaupt berechnen zu lehren, so würde sie damit sich selbst widersprechen; vgl. nicht nur Matth. 24, 36., sondern auch alle diejenigen Stellen, welche uns wachend und betend der Zukunft Jesu und den letzten Zeiten überhaupt entgegensehen und gehen heißen, namentlich das Gleichniß von den zehn Jungfrauen. Dagegen sind wir aber auch angewiesen, auf die Zeichen der Zeit zu achten (Matth. 24, 32. 33.), wie denn die ganze eschatologische Rede Matth. 24 eine Belehrung über die Zeichen der Zukunft Jesu seyn soll, und das gerügte Schlafen der zehn Jungfrauen eben darin besteht, daß sie nicht stets der Zukunft Jesu entgegensehen. Und so viele bedeutsame prophetische und apokalyptische Zahlen — sollten sie umsonst in der Schrift stehen? Sollten sie uns nicht wenigstens nach Epochen und Zeiträumen die Zukunft Jesu berechnen lehren wollen? Zwar auch dieß scheint verwehrt durch Apostelg. 1, 7., denn dort ist wörtlich von „Epochen und Zeiträumen“ die Rede, die der Vater Seiner Macht vorbehalten hat. Aber der Herr

sagt B. 7. nur: Euch ist's noch nicht gegeben. Dagegen sagt schon Daniel 12, 4.: in der letzten Zeit werden Viele darüber kommen und großen Verstand finden. Vgl. dabei 1 Petr. 1, 10—12. Selbst Matth. 24, 36. und, was auch Apostelg. 1, 7. vom Vorbehalt des Vaters gesagt ist, läßt eine dem eben Gesagten ähnliche Erklärung zu, wenn wir Offenb. 1, 1. vergleichen. Und nicht anders, als von dem Princip aus, daß es der letzten Zeit und ihrem Herannahen vorbehalten sei, die prophetischen und apokalyptischen Geheimnisse, wie sie selbst in Zahlen enthalten sind, immer mehr zu lösen, ist auch, wie wir schon S. 7. dargethan haben, der eigenthümliche Standpunkt zu erklären, von dem Offenb. 17, 10. rückwärts auf die früheren und vorwärts auf die nachfolgenden Perioden des Thiers geblickt wird. Dieser Standpunkt kann kein anderer seyn, als der Standpunkt des Herannahens der letzten Zeit während der sechsten Periode des Thiers, d. h. unsere Zeit — wir möchten sagen: von Bengel an, wiewohl wir dermalen bereits daran sind, in die siebente Periode des Thiers überzugehen. Sienach bleibt uns nur die Berechnung von Tag und Stunde und etwa auch die Jahresrechnung verwehrt, nicht aber, jede Rechnung. Die Rechnung hat auch nicht bloß das historische Interesse, daß sie uns die Zeiträume und Perioden des Reichs Gottes, beziehungsweise seiner Vorgeschichte, um so schärfer markirt, sondern auch den doppelten praktischen Nutzen, daß wir uns einerseits nicht unnöthig beunruhigen, als wäre die letzte Trübsalszeit näher, denn sie ist (vgl. 2 Thess. 2, 2. und Matth. 24, 6.), andererseits den Tag des Herrn um so bestimmter erwarten, je mehr er sich naht (vgl. Röm. 13, 11.) und uns danach verhalten; wie auch nach dem schon früher Bemerkten während der letzten Trübsalszeit selbst, um ausharren zu können, von großem Werth ist, zu wissen, wie lange sie dauert. Sehen wir nun also die einzelnen Zahlen genauer darauf an, was sie besagen. Die bedeutendste Zahl in der Apokalypse ist die Zahl 666 Offenb.

13, 18., und an ihr hat sich von jeher der Scharffsinn der Apokalyptiker gerne erschöpft, um Zeit und Stunde des Thiers zu berechnen. Aber, wie gesagt, das ist vergebliches Bemühen, und wir müssen schon um des Vorbe-merkten willen davon absteigen, diese Zahl zur Berechnung des Auftritts vom Antichrist 2c. zu benützen. Diese Zahl dient vielmehr nur dazu, das Thier überhaupt zu erkennen. Es ist diese Zahl nämlich, wie Offenb. 13, 18. ausdrücklich bemerkt ist, eines Menschen oder eine gewöhnliche menschliche Zahl; sie ist nicht, wie gewisse andere prophetische Zahlen, z. B. die siebenzig Wochen des Daniel (Dan. 9.), oder die 1260 Tage des Wüstenaufenthalts des Weibs (Offenb. 12, 6.) in vergrößertem Maassstabe (wo Tage — Jahre sind), sondern buchstäblich zu nehmen (ebenso buchstäblich, wie s. hernach auch die 42 Monate des Thiers, Offenb. 13, 5. oder die 1260 Tage der zwei Zeugen Offenb. 11, 3. vgl. Dan. 12, 11. 12.). ¹⁾ — also als 666 Jahre. Sind sie nun buchstäblich zu nehmen, so können wir sie entweder gar nicht gebrauchen (und dieß kann nicht die Absicht der Weissagung seyn), oder sie bezeichnen die Dauer des Thiers, sei's überhaupt, sei's in einem bestimmten Zeitraum, der für das Thier besonders wichtig ist. Gehen wir von dem bereits Erwiesenen aus, daß das Thier das Papstthum ist, so ist dessen Entwicklung überhaupt klärllich eine längere als 666 Jahre; es kann also 666 Jahre nur einen bestimmten Zeitraum desselben bezeichnen sollen, und zwar bezeichnet es den, der für die eschatologische Entwicklung des Thiers in seiner siebenten und achten Periode der grundlegende ist, d. h. von den fünf ersten Perioden des Papstthums die zweite, dritte, vierte und fünfte, wenn wir nämlich die zweite mit Nikolaus I., der zum ersten Male im Sinn der pseudoisidorischen Dekretalen austrat, und mit dem Jahre, wo er dieß that, 865, beginnen lassen, und die

1) wir halten dießfalls die Anmerkung 12 im Calwer Handbuch der Bibelerklärung zu Offenb. 13, 11. 12. nicht für richtig.

fünfte bis zum Jahr 1531 ausdehnen. Nicht umsonst haben wir oben die pseudoisidorischen Dekretalen als eines der vornehmsten Hörner des Papstthums erklärt. Dieses Buch, das zwischen 840 und 845 entstand, zeichnete dem Papstthum die ganze Rolle vor, die es sofort spielen sollte, und die es fortan und schon von Nikolaus I. (858 bis 867) an spielte. In seiner ersten Periode, vom sechsten Jahrhundert an, seitdem die Päpste vorzugsweise diesen Namen führten, war das Papstthum noch leise aufgetreten. Seitdem aber jenes Papstbuch erschienen war, zeigte es seine Hörner deutlicher; und zum ersten Male wurde dieß Buch von Nikolaus 865 benützt, um Königen und Bischöfen seine Hörner weisen zu können. Wenn wir andererseits die fünfte Periode des Papstthums, um das Zutreffende der Zahl 666 zu erweisen, bis 1531 ausdehnen, so geschieht es deswegen, weil nun erst, seit 1530, dem Jahr des Reichstags zu Augsburg, dem Papstthum seine Hörner abgestoßen waren; und das Jahr 1531 rechnen wir hinzu, weil seit diesem Jahr, als dem Jahr der Schließung des schmalkaldischen Bunds, der Protestantismus auch als politische Macht dastand, wie denn eben dieser Bundeschluß 1532 den ersten, den Nürnberger Religionsfrieden herbeiführte. 865 von 1531 abgezogen bleibt 666. ¹⁾ Und so dient diese Zahl zwar nicht zur

1) Die Gleichsetzung der Zahl 666, die doch das Thier angeht, mit der Zahl Offenb. 12, 6., welche das Weib in der Wüste angeht (wie sie in Brandt's evang. Schullehrerbibel stattfindet) ist auffallend; zwar ist merkwürdigerweise dort im Uebrigen fast der gleiche Anfangs- und Schlußtermin (865 und 1530) gewählt; und an und für sich hat es nichts Ungereimtes, daß die Zeit, wo das Thier in seinen früheren Perioden herrscht, auch die Zeit des Wüstenaufenthalts der wahren Kirche ist: aber nur können 666 Jahre und 1260 prophetische Tage, d. h. Jahre, wie diese in der Apokalypse (s. gleich weiter unten), für den Wüstenaufenthalt des Weibs in Berechnung genommen sind, nicht für gleich gelten (denn auch 2 mal 666 ist mehr als 1260); wollte man aber 1260 Tage mit 7 theilen, und so in prophetische Wochen, d. h. 180 Jahre verwandeln, so würde dieß zwar ungefähr die Zeit ausfüllen, während

Rechnung, wann das Thier in seiner achten Periode auftreten wird, aber sie dient dazu, um zu erkennen, wer das Thier überhaupt ist, dient so zur Probe unserer Erklärung des Thiers, — weil diese Zahl auf nichts sonst so Anwendung leidet. Sie dient aber noch specieller zur Erkenntniß des Thiers, eben besonders in seiner achten Periode, weil nach Offenb. 13, 17. diese Zahl im Namen des Thiers enthalten seyn wird. Die Zahl des Thiers hat in der genannten doppelten Hinsicht offenbar noch Bedeutung genug, wenn man auch die Zeit seines Auftretens nicht dadurch berechnen kann.¹⁾ Sie hat nun zwar nicht unmittelbar eschatologische, sondern zunächst eine historische Bedeutung, aber diese allerdings in eschatologisch-praktischer Beziehung.

Ebenfalls nur zunächst historische Bedeutung hat die apokalyptische Zahl der 1260 Tage, während welcher das Weib, das jenen erstgebornen Sohn gebar, d. h. die wahre christliche Kirche, nach Offenb. 12, 6. in der Wüste ernährt wurde. Indem wir diese Zahl nicht buchstäblich, sondern prophetisch, in vergrößertem Maasstab, somit (vgl. 2 Petr. 3, 8. den göttlichen Maasstab, mit dem der prophetische analog ist), Tage für Jahre nehmen,²⁾ können

welcher das von Cyrill und Methodius in Böhmen und Mähren gepflanzte reinere Christenthum bestand; aber diesen 180 Jahren wären die 666 ja wieder nicht gleich. Noch weniger richtig können wir die Gleichsetzung derselben mit den 42 Monaten des Thiers Offenb. 13, 5. in Bengels Erklärter Offenbarung finden; denn jene 42 Monate gehen nur auf die achte, letzte Periode des Thiers, und auch in prophetischem Maasstab für frühere Perioden genommen coincidiren sie auf keine Weise mit 666.

1) Denn dieß geht selbst dann nicht, wenn man das Ueberlegen oder Zählen Offenb. 13, 18. im Sinn des Addirens oder Multiplicirens nehmen und sonach etwa die Zahl 666 verdoppeln wollte, — da es keinen sichern Anfangstermin gibt.

2) öfters sind auch nur Wochen Jahre, so Daniel's 70 Wochen; es kann also der prophetisch-apokalyptische Blick selbst in mehr oder minder vergrößertem, d. h. der göttlichen Anschauung selbst mehr oder minder entsprechendem Maasstab genommen werden; und zwar zeigt sich, daß bei größeren Zeiträumen der größte

wir füglich die 1260 Jahre des Aufenthalts jenes Weibs in der Wüste oder in der Verborgenheit von 261 bis 1521 datiren. Jenen Anfangstermin können wir hiebei deswegen wählen, weil seit der ersten Ruhezeit der Christen, die 261 nach Christo begann,¹⁾ die erscheinende Kirche als solche nicht mehr die wahre war, sondern diese sich in der Verborgenheit befand (und es ist bemerkenswerth, wie sich damit auch der Zeittermin der Geburt jenes Knäbleins bestimmt). Den genannten Schlußtermin aber können wir deswegen wählen, weil von jenem Jahre an (mit Luthers herrlichem Auftreten auf dem Reichstage zu Worms) die wahre Kirche wieder an die Öffentlichkeit trat, während sie vorher in der Verborgenheit ernährt worden war. So ist also diese zweite Zahl immerhin gegenüber der ersten, welche gewisse grundlegende Perioden des Thiers bezeichnet, und auch im Namen des Thiers in seiner letzten Periode enthalten ist, bedeutsam als die Zahl des Weibs in deren Verborgenheit; und wie jene das Thier überhaupt und speciell erkennen läßt, so diese das Weib in der Verborgenheit, sowie die Zeit ihrer Erstlingsgeburten. Aber Eschatologisches läßt sich aus der zweiten Zahl noch weniger abnehmen, als aus der ersten (— die ja das Thier auch noch in seiner letzten Periode erkennen läßt —), außer sofern jene frühe-

Maßstab (wo Tage = Jahren), bei kleineren der minder große angelegt wird, wo Wochen = Jahren, bei-kleinsten aber, wie die antichristliche Zeit, die nur $3\frac{1}{2}$ Jahre umfaßt, die gewöhnliche Zahl angewendet wird, wie denn diese gewöhnliche Bedeutung auch bei den 666 Jahren ausdrücklich angemerkt ist.

1) Gallien, 260—268, gab die ersten Toleranzgesetze, das erste (NB.) 261. Natürlich läge es näher, als den Anfangstermin das Jahr 323 zu nehmen, wo das Christenthum römische Staatsreligion wurde, und von wo an das über den Zustand der Kirche in jener ersten Ruhezeit Gesagte in erhöhtem Grade zutrifft. Allein ein Schlußtermin wäre dann nicht mehr zu finden. Die Deutung auf 180 Jahrwochen aber (s. oben) beschränkt den Wüstenaufenthalt der Kirche ungebührlich, da er keineswegs — auch nur während des Mittelalters — bloß in Mähren und Böhmen stattfand.

ren 1260 Tage und Jahre, wo das Weib in der Wüste ernährt wurde, einen Typus bilden von den 1260 Tagen im buchstäblichen Sinn des Wortes, während welcher sie unter der Herrschaft des Thieres auch wieder einen Zufluchtsort haben wird (vgl. Offenb. 11, 3. und 13, 5.).

§. 15. Fortsetzung.

Interessant ist es, wahrzunehmen, wie die dritte apokalyptische Zahl die erste und zweite ergänzt, sofern, wie die erste auf das Thier (den Widerchrist) und die zweite auf das Weib in der Verborgenheit, so sie auf den äußern Bestand der christlichen Kirche geht. Diese dritte Zahl ist uns gegeben mit den 1 und 2 und $\frac{1}{2}$ Zeiten, welche Offenb. 12, 14. erwähnt werden. Wenn es nämlich einen Grund haben soll, daß die Zeit des Weibes zweimal bestimmt wird (Offenb. 12, 6. und 14.), und zwar dort nach Jahren, hier nach Zeiträumen, so kann dieser Grund wohl nur darin liegen, daß das eine Mal das ächte Weib in ihrer Verborgenheit, die identisch ist mit den wahren Kindern der Kirche, das andere Mal nur die erscheinende Kirche, dieselbe in ihrem äußern Bestand gemeint ist. Dieß ergibt sich auch klar aus dem, was in Bezug auf das Offenb. 12, 14. genannte Weib weiter historisch aufgeführt wird V. 15. 16., die Anfechtung durch den Muhamedanismus. Diese Anfechtung traf nicht bloß das Weib in der Verborgenheit, sondern schon den äußern Bestand der Kirche. Und (V. 17.) weil es dem Drachen mit dem Angriff auf diesen äußern Bestand der Kirche nicht gelang (vgl. die Schlacht bei Poitiers 732 und die Behauptung Constantinopels bis 1453, sowie die Abwehr der spätern von Osten weiter hereindringenden Angriffe des Islam), so ging der Drache hin, zu streiten mit denjenigen Uebrigen von ihrem Samen, die Gottes Gebot halten und haben das Zeugniß Jesu Christi, d. h. er begann wieder gegen die wahre Kirche, beziehungsweise die wahren Glieder der erscheinenden Kirche blutige Verfol-

gung zu erregen durch das Papstthum in verschiedenen Zeitterminen, von dem ersten Zeitpunkt an, wo das Papstthum inquisitorisch verfuhr.

Haben wir nun unter der zweiten Zahl des Weibs die Zeiträume und Epochen der Kirche in ihrem äußern Bestand zu verstehen, so reicht diese Zahl allerdings bis zur letzten Zeit hin, wo sie auch in ihrem äußern Bestand wieder aufgehoben wird (vgl. die oben berührte Arbeit der zehn Könige und die allgemeine Vergötterung des Thiers, welche diese — allerdings auch dann noch mit Ausnahme eines Weibs in der Verborgenheit — durchsetzt). Und ließe sich nun der Anfangstermin jener Zeiten bestimmen, so wäre, scheint's, auch die letzte Zeit berechnet. Nun ist, wenn wir das Verhältniß von Offenb. 12, 14. 15 ff. betrachten, und die Deutung von V. 15. 16. auf den Muhamedanismus richtig ist, auch an dem Weib in ihrem äußern Bestande wieder — eine doppelte Seite unterschieden, geographisch nämlich, und es ist dieses Weib, sofern sie in die Wüste geflohen ist, eine andere, als sofern sie den Angriffen des Stroms, d. h. des Muhamedanismus, ausgesetzt ist. Das Eine bezeichnet die abendländische Kirche mit ihrem deutschen Mittelpunkt, der jenen Angriffen nicht so ausgesetzt war, wie die Peripherie im Osten und Westen, das Andere eben diese Peripherie (Italien, Spanien, Griechenland und die Donauländer). Demnach hätten wir jene Zeiträume auf den Bestand der germanisch-abendländischen Kirche zu beziehen. Es kommt aber darauf an, ob wir ihre Pflanzung selbst auch dazu zu rechnen, oder ob wir diesen Akt unter dem Flug mit den zwei Flügeln des Adlers (nämlich eben in die germanischen Länder von den beiden Flanken des römischen Reichs im Westen und Osten aus) zu verstehen, und das Ernähren besonders zu rechnen und sonach auch die Zeitangabe nur auf dieß Ernähren zu beziehen haben. Letztere Erklärung ist die genauere. Immerhin aber ist auch jenes Pflanzen und dieß Ernähren relativ gegen einander, d. h. jenes dauerte noch fort, während dieß

begonnen hatte. Achten wir vollends hierauf, so lassen sich jene Zeiträume oder Epochen also bestimmen. Sie beginnen mit Ablauf der Pflanzung der Kirche im germanischen Mittelpunkt des Abendlandes, in Deutschland. Dieß fand statt am Ende des zwölften Jahrhunderts, wo Heinrich der Löwe mit der Bekehrung der Wagrier und Obotriten die Bekehrung der Wenden und so Deutschlands überhaupt vollendete. (Die frühesten Wendenbekehrungen schon zu Ausgang des zehnten Jahrhunderts waren nur vorübergehend gewesen; dagegen schließt der genannte Zeittermin auch die Bekehrung des verwandten scandinavischen Stammes in sich). ¹⁾ Eine Zeit ist nun, von diesem Abschluß der Bekehrung des deutschen Mittelpunkts gerechnet, abgelaufen, nachdem auch das letzte Land, das im Bereich deutschen Wesens und Einflusses lag, vollends christianisirt worden war. Dieß erfolgte zwei Jahrhunderte später, gegen das Ende des 14. Jahrhunderts, mit der Bekehrung der Litthauen 1387. Nun folgen die zwei Zeiten, — die schon dem Bisherigen analog vier Jahrhunderte umfassen müssen. Dieser Zeitraum geht also bis Ende des 18. Jahrhunderts, und sein Schluß trifft hier mit der ersten französischen Revolution 1789 zusammen, durch welche, nachdem die christliche Kirche seit dem Abschluß ihrer Pflanzung im Abendlande vier Jahrhunderte gedauert hatte, ihr äußerer Bestand mit dem der Thronen zum ersten Male wieder in Frage gestellt war. Dieser Zeitraum der Ernährung ist aber in zwei Zeiten, d. h. in je zwei Jahrhunderte getheilt, weil in den ersten zweien, bis zum Abschluß der Reformation gegen das Ende des sechzehnten Jahrhunderts, die Ernährung mehr noch die Form der Suprematie der Kirche über den Staat hatte, von dem ab aber

1) vgl. zu allen unsern kirchengeschichtlichen Angaben und Berechnungen die Charten der Kirchen- und Weltgeschichte, welche bei der Vereinsbuchhandlung in Galm erschienen und in Commission bei J. F. Steinkopf in Stuttgart zu haben sind.

die Fürstengewalt vorherrschte. Immerhin fand auch hierbei noch eine gewisse Achtung der Kirche und Wahrung ihrer Rechte, auch ihrer ökonomischen, statt. Doch neigte sich der Stand der Sache schon zu dem Ton, der von 1789 an angeschlagen wurde (bekanntlich auch der Zeitpunkt des eindringenden Rationalismus). Die halbe Zeit, die mit 1789 begann (eine Zeit des Verzugs, der sich auf mannigfache Weise repetirte, auch wieder nach 1830, nach 1848) leitet zu der letzten antichristlichen Zeit über und wäre nach dem Bisherigen nicht schwer auf ein Jahrhundert zu berechnen, was mit der eventuellen Bengel'schen (d. h. derjenigen, die er aufstellte im Fall der Irrigkeit seiner nächsten Rechnung) zusammentreffen würde. Immerhin ist aber auch dieß keine Rechnung auf Stunde, Jahr und Tag, da bei dieser Zahl, welche bis zur antichristlichen Zeit selbst reicht, nur Epochen, Zeiträume statt Jahre angegeben sind.

§. 16. . Schluß.

Mit der Bedeutung der so eben erörterten dritten apokalyptischen Zahl ist die vierte, die siebenzigste Woche des Daniel (sofern es überhaupt richtig ist, diese auf die Letztzeit zu beziehen, s. oben die §§. zu Anfang dieses Kapitels) darin verwandt, daß diese siebenzigste Woche eben die letzte Jahrwoche vor der Erscheinung Christi ist, und daß durch die Theilung derselben in zwei Hälften, von denen die zweite nur die antichristliche Zeit bezeichnen kann, ein Punkt an die Hand gegeben ist, von welchem aus der Eintritt jener antichristlichen Zeit innerhalb eines bestimmten Zeitraums erwartet werden kann.¹⁾ Die erste

1) Im Uebrigen — das Subject dieser Zahl anlangend, — wie die erste Zahl das Thier, die zweite das Weib in der Verborgenheit, die dritte das Weib als öffentliche Kirche bezeichnet, so betrifft diese vierte Zahl auch wiederum theils das Weib, theils das Thier, aber beide Mal in specieller Beziehung, das Weib als gläubiges Israel der Letztzeit, das Thier in seiner achten (beziehungsweise siebenten) Periode,

Hälfte ist nämlich daran zu erkennen, daß in Jerusalem ein Cultus des wahren Gottes (beziehungsweise ein christlicher Cultus) in der nationalen Weise Israels besteht, der in der zweiten Hälfte wieder aufgehoben wird, da (s. Offenb. 11, 2. und unsere früheren Paragraphen, die hieher gehören) der Vorhof, in welchem jener Cultus stattfindet, den Heiden gegeben wird. Würde nun die Einrichtung jenes Cultus gerade mit dem Beginn der ersten Hälfte der siebenzigsten Jahrwoche zusammentreffen, so wäre eine Rechnung auf Jahr und Tag gegeben. Daß dieß aber nicht der Fall, sondern nur eine besondere Förderung jener Sache in der ersten Hälfte anzunehmen ist, haben wir früher nachgewiesen. So ist denn der Anfangspunkt dieser Rechnung nicht genugsam bestimmt, und gibt es auch hier keine Rechnung auf Jahr und Tag. Immerhin ließe sich die praktische Zulässigkeit hievon in diesem Fall am ehesten begreifen, wo es sich um einen Zeitpunkt handelt, da Alles vor der Thür ist.

Wenn fünftens sowohl mit der Theilung jener siebenzigsten Woche als mit den Stellen Offenb. 11, 3. 13, 5. die Zeitdauer des Thiers in seiner achten Periode ganz genau bestimmt ist, so darf uns dieß mit Rücksicht auf den schwierigen Charakter dieser Periode Matth. 24, 21. 24. am wenigsten befremden, da es selbst den Auserwählten unter Anderem nur dadurch möglich seyn wird, auszuhalten, daß sie wissen, daß die Trübsalszeit nur eine bestimmte Zeit (Dan. 7, 12.) und wie lange sie dauert. Wenn dann sechstens Daniel 7, 25. 12, 7. die antichristische Periode auch in drei Epochen eingetheilt ist, wovon Eine eine Zeit, die zweite zwei Zeiten, die dritte eine halbe währt, so dient uns dieß wieder, wie die erste Zahl, von der wir ausgegangen sind, zur Erkenntniß des Thiers und zur Bestätigung unserer Auffassung seines verschiedenen Auftretens. Diese Zahlangaben treffen nämlich offenbar mit den Epochen der Entwicklung zusammen, die es bei dem Thier gibt. Es wird dieses hienach a) zuerst, während Einer Zeit, mehr noch als römisches

Papstthum, in kirchlicher Form, auftreten, dann b), während zwei Zeiten, mit noch entschiedenerem widerchristlichem Charakter, der darin besteht, daß es sich als den incarnirten Weltgeist geberdet und mit dem Cultus seines Idols den Cultus des Genius einführt. So chronologisch genauer wäre also auch der Greuel der Verwüstung Dan. 9, 27., sofern wir darunter das Greuelbild des Verwüsters selbst (s. oben), zu verstehen haben, zu datiren; dagegen kann der Greuel der Verwüstung überhaupt durch einen falschen Cultus, wie z. B. den päpstlich römischen, nach Dan. 12, 11. von Anfang der antichristlichen Zeit an dargethan seyn; denn die hier angegebenen 1290 Tage mögen zwar über die antichristliche Zeit hinausgreifen, scheinen aber doch andererseits vom Beginn der antichristlichen Zeit gerechnet zu seyn. Endlich c) während der halben Zeit wird es das Bemühen des Thiers seyn, alles noch Entgegenstehende, theils den wahren Cultus, wo er sich noch findet, namentlich in Jerusalem, theils alle noch entgegenstehenden politischen Rivalen — namentlich die zu Mitternacht und Mittag — nämlich ostwärts liegenden (den Westen wird das Thier längst haben, auch den amerikanischen) aus dem Weg zu räumen und so eine geistliche und politische Universalherrschaft aufzurichten, — als das gräuliche Thier Dan. 7, 7. 19. 21. 25. Sofern jene Zeiten zusammentreffen mit den anderwärts bestimmten $3\frac{1}{2}$ Jahren (42 Monaten Offenb. 13, 5., 1260 Tagen 11, 3.), so ist zugleich klar, daß jede Zeit ein Jahr umfaßt, die halbe $\frac{1}{2}$ Jahr, und um so eher läßt sich nun das Thier erkennen und seine Schlußkatastrophe abwarten, da wir auch wissen, daß es nur eine halbe Zeit mit ihm auf's Höchste kommen wird.

Ist endlich der Anfangstermin der 1290 und 1335 Tage (Dan. 12, 11. 12.) der der antichristlichen Zeit, so haben wir nach Ablauf derselben besondere Dinge zu erwarten, aber erst im Reiche Gottes selbst, zu dessen Betrachtung wir nun übergehen.

Zweite Abtheilung.

Das tausendjährige Reich selbst.

§. 17. Die Christokratie (sichtbare Christus Herrschaft) — überhaupt.

Nachdem die Christokratie auf die bisher beschriebene Weise positiv (durch die Verkündigung des Evangeliums in aller Welt und die vorläufige Wiedereinrichtung Israels im gelobten Lande, auch neue Lebensbewegungen in der Christenheit) und negativ (durch den allgemeinen, großen Abfall und das Widerchristenthum), sowie andererseits durch Erhaltung des Landes unter allen jenen Greueln und Gerichten darüber, worunter die Erde taumelt (siehe Ps. 75, 4. vgl. Jes. 24, 20.), vorbereitet ist, so tritt sie selbst ein. Auf die Christokratie war von jeher der göttliche Weltplan angelegt, Luk. 22, 29. 1 Kor. 15, 25.: Er muß herrschen (Dan. 7, 14. Ps. 110.). Von zwei Seiten aus thut sich die Nothwendigkeit dieser Christokratie hervor, einmal von Seiten der Christo kraft Seiner ewigen Sohnschaft (Ps. 2, 7 ff.) und (Ebr. 1, 2. 3.) kraft des Erlösungswerks gebührenden Ehre und Macht (Offenb. 5, 12. vgl. 7, 12.), sowie Seines hienach doppelten Eigenthumsrechts an die Welt und Menschheit, und sodann von Seiten der Erde und ihrer Bewohner, welche nur unter jener Christokratie den vollen Segen der Erlösung empfangen und ein Reich Christi werden können. Wir wissen, daß es auch nach dem Gericht ein Reich Gottes gibt (Matth. 25, 34. Offenb. 22, 5.). Aber nach dem Gericht wird Christus das Reich dem Vater übergeben. Darum muß Er Sein Reich zuvor haben, wenn es Ihm überhaupt gebührt.¹⁾ Die Form dieses Reichs

1) Vgl. Offenb. 11, 15. die Reiche der Welt, welche Christi geworden; Sein Herrschen in Ewigkeit ist eben davon zu erklären, daß das Reich des Vaters Sein Reich ist, das Er Ihm übergeben hat.

kann auch deswegen nicht blos eine jenseitige seyn sollen, weil sonst die Erlösung nicht ihre volle Kraft entfalten würde, wenn sich nämlich nicht auch das Dießseits noch in ein Reich Gottes verwandelte. Nun ist zwar das Reich Gottes schon mit der ersten Erscheinung Christi gekommen (Matth. 4, 17. vgl. Mark. 1, 15. Luk. 10, 9. 11. Matth. 12, 28.). Aber daß dieß noch nicht sein eigentliches Reich sei, hat Jesus in eben diesen Stellen zugleich angedeutet: Matth. 4, 17. vgl. Mark. 1, 15. Luk. 10, 9. 11. spricht Er wörtlich genau nur von einem Genahetseyn Seines Reichs bei Seiner ersten Erscheinung, und Matth. 12, 28. deutet Er durch den eigenthümlichen Ausdruck (es ist zu-
vorgekommen) an, daß die jetzige Art und Weise, wie Sein Reich auch in Wundern und Zeichen zur Erscheinung komme, nur eine Vorausnahme (Anticipation) Seines eigentlichen Reiches sei. Diesem Charakter, wie Sein Reich bei Seinem Wandel auf Erden zur Erscheinung kommen sollte, war auch die bescheidene Form jenes Seines Einzugs in Jerusalem angemessen. Ferner wissen wir zwar, daß Jesus auch schon das vermehrte Kommen Seines Reichs in der Kraft des Geistes und in der Form der unsichtbaren Kirche, sowie der Ausbreitung der sichtbaren Kirche — als des Gefäßes der unsichtbaren — zumal unter Begünstigung welthistorischer Zustände (wie z. B. der Zustand des römischen Reichs war zur Zeit, da die Apostel das Evangelium in die Welt hinaus-
trugen) und Ereignisse (wie z. B. der Zerstörung Jerusalems, wonach die Predigt des Evangeliums um so mehr zu den Heiden auskam) — wir wissen, daß das Kommen des Reiches Gottes auch in dieser eben beschriebenen Form, daß Sein Kommen im Geiste von Jesu ein Kommen Seines Reichs überhaupt, ja Sein Kommen genannt wurde.¹⁾ Vgl. Luk. 17, 21. Apostelg. 1, 7. 8. Matth. 10, 23. (in seiner nächsten Bedeutung) 16, 28. Joh. 14, 18 ff. 21, 22. 23. Aber obwohl es hienach ein geistliches

1) Auch die Reformation ist hieher zu rechnen, sowie die jetzige Ausbreitung des Evangeliums unter den Heiden.

Kommen Christi und Seines Reiches gibt, gleichwie wir hier schon ewiges Leben haben können, so hebt jenes geistliche Kommen ein sichtbares so wenig auf und macht es so wenig überflüssig als das Haben des ewigen Lebens jetzt schon — das künftige vollständige Erben desselben. Im Gegentheil, gleichwie wir trotz dem, daß wir hier schon das ewige Leben haben, ein künftiges begehren, dessen Hauptbestandtheil das Schauen Gottes und Christi ist, so müssen wir, obwohl Christus sammt Seinem Reiche im Geiste gekommen ist und bisher schon oft in unsichtbarer Weise seinen Einzug in die Welt gehalten hat, dennoch wünschen, daß wir Sein Reich auch einmal sehen dürfen, was nur unvollständig erreicht wäre, wenn es nicht eben die diesseitigen Weltzustände noch zu beherrschen bestimmt wäre.¹⁾ Für diesen Zweck hat sich bisher alle menschliche Kraft als unvermögend bewiesen. Das Unkraut wächst mit dem Weizen bis an's Ende; selbst außerordentliche Gerichte und die außerordentlichsten unmittelbar vor der Erscheinung Christi vermögen den bösen Geist innerhalb der Menschheit nicht zu bannen (Offb. 9, 20. 21. 16, 9—11. B. 21.). Ueberhaupt wird dieß unmöglich seyn, so lange Satan selbst nicht gebunden und auf der Erde ausgeräumt ist. Wer kann aber den Satan binden, er sei denn der Stärkere? Matth. 12, 29. Wer wollte auch die Macht des Antichrists brechen, wer seinem Wüthen Einhalt thun, wer seine Universalmonarchie stürzen, da (Offenb. 13, 2.) eben auch der Drache es ist, der dem Thier seine Kraft und seinen Stuhl und seine große Macht gibt? Nur der Stein ohne Hände (Dan. 2, 34.) kann auch dieß gräuliche Ungethüm zerschlagen. So erwarten wir denn eine sichtbare Christokratie und — Parusie hier auf Erden, die uns auch ganz unzweifelhaft verkündet ist, und zwar zunächst auf die Zeit, wo jene positiven und negativen Vorbereitungen eingetroffen sind, nach Ablauf bestimmter, oben in der Rechnung erörterten Zeiten und Perioden.

1) Vgl. Matth. 13, 31—33,

§. 18. Die Parusie Christi als allgemeiner Glaubensartikel, aber in zwei Nuancen.

Die Wiederkunft Christi ist in das christliche Glaubensbekenntniß als Glaubensartikel aufgenommen und in der Schrift so vielfach bezeugt (von Christo selbst im entscheidendsten Augenblicke Seines Lebens Seinen Feinden gegenüber, Matth. 26, 64.), ¹⁾ und so oft den Christen als ein Gegenstand des Erwartens und Hoffens vorgehalten — mit so vielen wichtigen, daran geknüpften christlichen Erinnerungen, daß in der That nur der Unchrist, der entweder alles Glauben, oder speciell den Glauben an den Sohn und die Wahrheit der heiligen Schrift über Bord geworfen hat, sich dieses Glaubens- und Hoffnungs-Artikels ent schlagen kann. Ist doch das Warten und Hoffen auf die künftige Offenbarung und Erscheinung Jesu Christi als ein eigenthümliches Merkmal aller regeren Christen und zugleich als ihr Hauptmerkmal dargestellt 1 Kor. 1, 7. Tit. 2, 13. 2 Tim. 4, 8. 1 Petr. 1, 13. Ist doch dieß Merkmal an allen Vätern in Christo von jeher, von den Aposteln an bis auf unsere Tage, wahrzunehmen gewesen! Und damit wir nicht wähnen, es handle sich da wieder nur um einen geistigen Akt Christi, in welcher Er Seine Gemeinde fördert, oder um einen Akt Seines unsichtbaren Weltregiments, so spricht Christus selbst von Seiner sichtbaren Wiederkunft in so klaren, handgreiflichen Worten, daß darüber gar kein Zweifel seyn kann. So eben Matth. 26, 64. 24, 27. 30. Luk. 17; 24. vgl. 18, 8.; siehe auch Matth. 16, 27. Will Er doch auch Joh. 5, 20., daß wir von Ihm noch ein großartigeres Auftreten und Wirken erwarten, als Sein Auftreten und Wirken auf Erden war, auch noch Größeres als Sein nunmehriges geistiges Wirken an den Herzen und in der Gemeinde. Dieß Letztere ergibt sich Joh. 5. aus dem Verhältniß von

1) wobei das „von nun an“ nur auf das Eigne zur Rechten Gottes zu beziehen ist,

27—29. zu B. 25. (wir sollen uns über Seine geistigen Erweckungswunder nicht wundern, da Er dereinst noch größere Erweckungswunder vollbringen wird). Nun hat zwar lange, namentlich von der Reformation an (daß gerade die ersten Zeiten des Christenthums eine Ausnahme bilden, wurde gleich §. 1c. unseres ganzen Artikels erörtert), in der Christenheit die Anschauung vorge schlagen, die jene Wiederkunft Christi als eine Wiederkunft zum Weltgericht sich vorstellt und sie gleichzeitig setzt mit der gänzlichen Aufhebung des gegenwärtigen Weltzustandes, mit der allgemeinen Todten-Erweckung und Herstellung eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Im Allgemeinen können sich auch alle Gläubige, welche in der Erwartung der Wiederkunft Christi stehen, in der freudigen, eifrigen, aussichtreichen Hoffnung vereinigen, daß die Wiederkunft Christi theils der Abschluß des Erlösungswerks an den Gläubigen, theils eine Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes an den Ungläubigen und Ungerechten, somit auch der Abschluß des Gnadentermins seyn, und daß mit diesem Allem der Abschluß des bisherigen und die Begründung eines neuen Weltzustandes aufs Engste verbunden seyn werde, wie auch im Interesse des erhöhten Gottessohnes selbst und Seiner Anerkennung von Seiten der Welt (Phil. 2, 10. 11. Ebr. 2, 8. Joh. 5, 22. 23.) Seine Wiederkunft und ihre Erwartung hinreichend motivirt ist. Indes schlägt unter allen den Schriftforschern, die der Dan. 12, 4. auf die Zeit des Endes gegebenen Weissung folgen und sich den Schlüssel in den ganzen Umfang der Prophetie und Apokalypse geben lassen, neuerdings wieder¹⁾ die Ueberzeugung vor, daß die Wiederkunft Christi zunächst eine Wiederkunft nicht zum Weltgerichte, sondern „in Seinem Reiche“ seyn,²⁾ daß es

1) denn im Grunde ist es die apostolische Urauschauung.

2) vgl. Matth. 16, 28., wo es sich zwar in dem Ausdruck zunächst nur um das typische Kommen Christi in Seinem Reiche zur Zeit der Apostel handelt.

zunächst zu einem dieseitigen Abschluß Seines Reiches kommen, und daß Er diesen in Person herbeiführen, daß es sich dabei namentlich um ein heiliges Völkerleben handeln, daß zu diesem Zwecke der Herr zwar auch als Richter auftreten, und namentlich dem Widerchristenthum auf Erden ein Ende machen, daß dieß aber noch nicht das Weltgericht seyn werde.

S. 19. Nähere Bestimmung der Parusie Christi. Ihre Zeit.

Wenn es scheinen möchte, als gründe sich die letztgenannte Ansicht doch nur auf allzu materielle Erklärung der Prophetie und Apokalypse, und wenn zugegeben ist, daß von der Parusie Christi öfters entweder in unbestimmterem Sinne oder bei vorschlagendem Blick auf das Weltgericht und die allgemeine Todtenerweckung die Rede ist; so ist andererseits die Erklärung der Prophetie und Apokalypse ohne Halt und Einheit¹⁾ und alles Einzelne zerfließt in einen nebulösen Dunst, der Gebrauch der Prophetie und Apokalypse fällt eben damit dahin, wenn wir nicht specieller erklären. Thun wir dieß aber, so müssen wir einen doppelten Abschluß des gegenwärtigen Weltzustandes setzen, einen relativen und einen absoluten, eine doppelte Form des vollendeten Reiches Gottes, eine dieseitige und jenseitige. Ob nun auch die Parusie Christi eine dem entsprechende doppelte seyn werde, wird sich zeigen. Jedenfalls aber müßten wir den Ausdrücken der Prophetie und Apokalypse alle Gewalt anthun, wenn wir eine Erscheinung Christi zur Herstellung Seines dieseitigen Reiches leugnen wollten. Des Herrn eschatologische Reden selbst schon geben uns den Rahmen zu der Vorstellung, welche die Parusie Christi in einer Epoche erwartet, die dem Weltgericht vorausgeht. Denn wie läßt sich Matth. 24, 29 ff. anders erklären? Hier steht doch der Buchstabe zu gewaltig da, wenn es heißt: bald aber

1) oder diese ist nur die Einheit der Idee.

(alsbald) nach der Trübsal derselbigen Zeit (nach der antichristlichen Trübsal, s. oben) wird unter merkwürdigen Himmelsbewegungen erscheinen das Zeichen des Menschensohns am Himmel, und man wird sehen kommen des Menschen Sohn in den Wolken des Himmels mit großer Kraft und Herrlichkeit. Wollte man auch die Himmelsbewegungen ¹⁾ nur als Symbol der geistigen Erschütterungen ansehen, die dann durch das Reich der Geister gehen (was schon spiritualistisch genug ist und keinenfalls in Haggar 2, 7. 22. 23., vgl. Ebr. 12, 26 ff., seine Stütze hat), kann denn das Uebrige etwas Anderes als eine sichtbare Zukunft Jesu bedeuten? Man müßte nun schon mit Hengstenberg jene böse Zeit von der Zeit Hogs und Magogs erklären, um Matth. 24, 27. 29. 30. die Erscheinung Christi zum letzten Weltgericht bezeichnen zu finden. Daß aber nicht bloß hier, sondern auch Luk. 17, 24. vielmehr nur Seine Erscheinung zum Gericht über den Antichrist und seinen Anhang gemeint ist, dürfte aus dem eigenthümlichen Beißag Luk. 17, 37. und Matth. 24, 28. vgl. Offenb. 19, 11. 14. 17. 18. 21. sattsam erhellen. Hiemit stimmt auch überein Matth. 24, 34., — was, wenn nicht Christo geradezu eine falsche Weissagung zugeschrieben oder B. 29—31. in lauter Dunst von geistigen Erschütterungen und geistigem Kommen Christi aufgelöst werden soll, nicht die Zeitgenossen Jesu, sondern nur entweder die Menschheit als diesseitige, in ihrem diesseitigen Weltzustand, oder speciell das Volk Israel bezeichnen kann. ²⁾ Wir sind so auch auf eine Zeit fortdauernder nationaler Existenz Israels hingewiesen, wo „jenes Alles“ geschehen, die Parusie Christi erfolgen soll. Ferner sind ja auch die Weltverhältnisse, unter welchen, nach den Propheten, wie wir sehen werden, die Erscheinung Christi eintritt, und welche sie

1) mit Dörner und Andern.

2) daß „Geschlecht“ (griech. γενεα) das ungläubige Judenthum überhaupt, nicht bloß die damalige Generation, bedeuten kann, erweist sich aus Matth. 12, 45. Luk. 17, 25.

nach sich zieht, irdische, — wenn dieselbe auch immerhin von einer Erschütterung der Welt begleitet ist, und andererseits eine Verklärung der irdischen Verhältnisse zur Folge hat. Bleiben wir aber zunächst noch beim Neuen Testamente stehen, so ergibt sich auch aus 1 Kor. 15, 23. vgl. 24. wenigstens so viel, daß der Epoche des Endes, wo Christus das Reich Gott und dem Vater überantwortet, — wann Er aufgehoben haben wird (so wörtlich) alle Herrschaft und alle Obrigkeit und Gewalt, — eine andere Epoche vorausgeht, die dort B. 23. vorzugsweise als die Epoche der Parusie Christi bezeichnet ist. Man müßte nun schon die Epoche des Endes über das letzte Weltgericht hinausrücken, um die Parusie Christi gleichzeitig mit letzterem zu setzen. Dieß mögen nun etwa die Freunde der Wiederbringung gerne ergreifen, um für diese, die auf keinen Fall gleichzeitig mit dem Weltgericht stattfindet, nach dem Weltgericht noch Platz zu finden; sie können geneigt seyn, eine Epoche, die erst nach dem Weltgericht stattfindet, als diejenige zu bezeichnen, wo alle Herrschaft und auch der Tod aufgehoben ist. Allein, wenn die Freunde der Wiederbringung dieselbe hier chronologisch unterbringen wollten, so müßten sie sie jedenfalls erst von B. 26. an datiren, wiewohl auch dieß kaum richtig wäre (s. später). Die Macht aber dessen, was dem Reich Gottes entgegensteht, ist schon vom Weltgericht an ganz gebrochen, und wie demnach in B. 24. kein Hinderniß liegt, diesen von der Epoche des Weltgerichts und B. 23. von einer vorausgehenden Epoche zu verstehen, so sind wir durch das Verhältniß von B. 23. und 24. absolut zu dieser Erklärung genöthigt; denn der Apostel spricht ja von der Ordnung der Auferstehung und setzt die Parusie Christi mit der Auferstehung derer, „die Christi sind,“ gleichzeitig, welcher dann, nach dem Sinn des Apostels, zur Zeit der Aufhebung jeder Herrschaft und Obrigkeit und Gewalt (welche, vgl. B. 25., Gott und Christo entgegen ist) die weitere Auferstehung folgen soll. Nun sagen uns genug andere Stellen, daß beim Weltgericht nicht die erst, welche

Christi sind, auferstehen, sondern daß da die allgemeine Auferstehung erfolgt. Demnach muß die B. 23. genannte Parusie Christi in einer dem Weltgericht vorausgehenden Epoche stattfinden.

§. 20. Fortsetzung.

Andererseits scheint freilich Paulus in denjenigen seiner Briefe, in welchen er vorzugsweise von der Parusie Christi handelt, in den Briefen an die Thessalonicher, nur Eine Parusie Christi zu kennen, die mit dem Weltgericht zusammenfällt, s. 1 Thess. 3, 13. 4, 16. 5, 23. 2 Thess. 1, 6 ff. 2, 1., und es läge auf diese Weise nahe, auch die Parusie Christi, welche nach 2 Thess. 2, 8. dem Widerchrist ein Ende macht, an's Weltende zu verlegen. Denn der Apostel hat in jenen Stellen eine Parusie Christi im Auge, wo Christus mit allen Seinen Heiligen erscheint (1 Thess. 3, 13. vgl. 4, 16.), sich — wie es scheint — an allen Seinen Gläubigen und Heiligen verherrlicht (2 Thess. 1, 10.), sie Alle zu sich sammelt (2 Thess. 2, 2. vgl. 1 Thess. 4, 16.), die Welt aber richtet (2 Thess. 1, 9.), weshwegen Er auch alle Gläubigen (1 Thess. 3, 13. 5, 23.) geheiligt wünscht auf den Tag Jesu Christi. Dieß bildet zwar für manche Eschatologen keinen Anstand, auch die Parusie Christi, von welcher Paulus in den beiden Briefen an die Thessalonicher redet, von einer Parusie zu verstehen, welche in eine dem Weltgericht vorausgehende Epoche fällt, indem sie aus den genannten, scheinbar entgegenstehenden Stellen vielmehr den Schluß ziehen, daß jene Epoche der Parusie Christi zugleich mit der Vollendung aller Gläubigen und Heiligen zusammenfalle (wiewohl in verschiedenen Stufen — in einem doppelten Jahrtausend des Heils). Und dieß scheint im Allgemeinen auch durch 1 Thess. 4, 16. bestätigt zu werden. Uns scheint andererseits diese Lösung der Sache große Schwierigkeit wegen des Wortlauts der Apokalypse in Bezug auf das Jahrtausend der diesseitigen Vollendung des Reichs und wegen der Scenerie des Weltgerichts, wo auch noch Gläu-

bige erscheinen, sowie aus andern eschatologischen Gründen zu haben (das Nähere s. hernach). Wenn nun Paulus einerseits die Parusie Christi nach 1 Kor. 15, 23. 24. in eine dem Weltgericht vorausgehende Epoche fallen läßt, andererseits in den Thessalonicher-Briefen mit derselben die Vollendung aller Gläubigen zusammengeschaut ist, die erst später eintritt, so ist dieß 2 Thess. 1. doch nur scheinbar. 2 Thess. 1. läßt sich ganz füglich nur auf das Kommen Christi beim Sturz des Antichrists deuten: denn B. 10. fehlt bei den „Heiligen“ der Beisatz „allen“, und das Folgende kann auch eine Verherrlichung vor allen Seinen Gläubigen bedeuten. Im Uebrigen lösen wir die vorliegende Schwierigkeit so, daß wir auf die chronologische Stellung achten, welche die Briefe an die Thessalonicher im Entwicklungsgange Pauli einnehmen. Sie sind seine ersten Briefe und fallen in die erste Zeit seiner Wirksamkeit. Die Erwartung der Wiederkunft Christi war hier neu, und, wie bei denen, die im ersten Feuer der Bekehrung stehen, besonders lebhaft. Andererseits stand auch das apostolische Schauen, das dem Paulus vergönnt war, unter einem Geseß, das wir sonst in der Prophetie und Apokalypse und selbst bei Christo gefunden haben (s. 1 Petr. 1, 10—12. und Mark. 13, 32. Apostelg. 1, 7. vgl. Offenb. 1, 1.). Die Zeiten der Zukunft traten nicht von Anfang so gesondert hervor, sondern floßen im ersten unbestimmteren Blick oft zusammen. Selbst bei Christo möchte dieß nach Matth. 24, 29. 30. 31. vgl. Offenb. 1, 1. der Fall gewesen seyn. So schaut denn auch Paulus mit der Parusie, die dem Antichrist ein Ende macht, anfänglich die Vollendung aller Gläubigen zusammen. Nicht nur aber ward's dann dem Apostel Johannes, dem Theologen, vom HErrn Christo, nachdem's diesem selbst der Vater geoffenbart hatte (Offenb. 1, 1.), geschenkt, die Zeiten besser auseinander zu halten, und jene Parusie Christi zum tausendjährigen Reiche von dem Weltgericht zu scheiden als eine frühere Epoche, sondern später ward auch schon der Blick eines Paulus

geschärfter und bestimmter, vielleicht schon 2 Theff. 1. (s. die eben gegebene Erklärung davon); jedenfalls läßt er 1 Kor. 15, 23. 24. die Parusie Christi dem Weltgericht, der Zeit des eigentlichen Endes, vorausgehen. Paulus läßt nun bei der Parusie Christi blos diejenigen zur Auferstehung gelangen, welche Christi eigenthümlich sind (1 Kor. 15, 23.), seine Erstlingsgemeinde 2c. Denn, wenn er auch nach Kol. 3, 3. 4. die Offenbarung aller Gläubigen mit der Offenbarung Christi gleichzeitig zu setzen scheint, so scheint dieß nur so. Genauer heißt es Kol. 3, 4.: wann Christus sich geoffenbart haben wird, dann (was zugleich ein „hernach“ in sich schließt) werdet auch ihr mit Ihm offenbar werden. Eine ähnliche Construction läßt sich füglich auch Matth. 25, 31. betonen. In Uebereinstimmung mit 1 Kor. 15, 23. 24. und Offenb. 20, 11. vgl. Offenb. 19, 11 ff. kommen wir nun zu dem Resultate, daß wir, auf den Akt des Herniederkommens vom Himmel gesehen, sogar nur eine einmalige Parusie Christi anzunehmen haben, jene, welche die dem Weltgericht vorausgehende große Epoche des Reiches Gottes eröffnet, nur Ein Kommen Christi. Zum Weltgericht ist Er freilich auch da, und es mag da eine zweite Parusie (Erscheinung Christi) stattfinden, aber ohne einen besondern Akt des Herniederkommens mehr (s. Offenb. 20, 11.). Denn auch das Herabkommen mit den Engeln seiner Kraft (Matth. 16, 27. 28, 31.) finden wir vgl. Matth. 24, 30. 1 Theff. 4, 16. 2 Theff. 1, 7. vollständig schon Offenb. 19, 11 ff., und auf eine Herabkunft mit allen Seinen Heiligen können wir diese Scene schon deswegen nicht deuten, weil ja wenigstens die Märtyrer Offenb. 20, 4. erst nach dem Herabkommen Christi und der Wegräumung des Antichrist erweckt werden. Das Nämlche wird sich ergeben, wenn wir aus den Propheten das Nähere in Betreff der Parusie Christi erheben, wozu wir demnächst übergehen.

§. 21. Nähere Bestimmung der Parusie Christi in Betreff der Art und Weise.

Daß sie überhaupt eine sichtbare seyn werde, dieß haben wir bereits als einen biblisch wohlbegründeten allgemeinen Glaubensartikel der christlichen Kirche erkannt, und dieselbe nicht nur als nothwendig zur letzten Realisirung des Reiches Gottes, sondern auch zu der Christo gebührenden Anerkennung von Seiten der Menschheit gefunden. Die Vernunft kann wider dieß letzte Mysterium göttlicher Offenbarung so wenig etwas einwenden als gegen göttliche Offenbarung, Menschwerdung des Sohnes Gottes, Erlösung 2c. überhaupt, vgl. Matth. 26, 64. Und wenn einmal der Tag Christi nach Jes. 2, 12 ff. ergehen wird über alles Hohe und Erhabene, dann wird sich auch der stolze Junker demüthigen, und der ruchlose Böbel büßen, vgl. Matth. 24, 30. Offenb. 6, 15—17. Denn, was die nähere Bestimmung der Art und Weise dieser künftigen Offenbarung oder Parusie Christi betrifft, so wird sie allerdings nach den eben genannten Stellen mit großen Erschütterungen der Erde und des Himmels, die mit einem großen Erdbeben beginnen, verbunden seyn, wie sich bei einem so großen und außerordentlichen Ereignisse, dergleichen die Parusie Christi ist, nicht anders erwarten läßt. Das Erdbeben, womit diese Erschütterungen beginnen, ist ohne Zweifel das gleiche, wie das Offenb. 11, 13. 19. genannte, vgl. B. 17. 18., ebenso wie das Offenb. 16, 18—21. beschriebene (identisch demnach mit der siebenten Zornschale). Es bringt nach Offenb. 16, 19. der großen Stadt Babylon, wie auch andern Heiden- (antichristlichen Welt-) Städten Zerstörung, und auch der zehnte Theil der heiligen Stadt, die geistlich freilich dann zumal ein Sodoma und Egypten seyn wird (Offenb. 11, 8.), fällt (Offenb. 11, 13.); sieben tausend Menschen werden hier mitbegraben, die übrigen aber geben Ehre dem Gott des Himmels, während anderwärts (Offenb. 16, 21.) die Menschen Gott lästern. Eine Umgestaltung der Erdoberfläche

wird nach Offenb. 16, 20. 6, 14. ¹⁾ zugleich die Folge dieser Erschütterungen seyn. Auch schon die Propheten Alten Testaments haben oft diese Erschütterungen Himmels und der Erde bei der Zukunft Christi im Auge, so namentlich außer Haggai, der 2, 7. nur das Allgemeinere ausspricht, doch auch schon die Bewegung des Meers und des Trocknen hervorhebt, — ferner Joel 3, 3. 4. 20. 21. (wiewohl — s. hernach — B. 21. seine besondere Stellung bekommt, so gehört es doch im Zusammenhang der ganzen Anschauung auch hieher), B. 24., wo von einer Vermüstung Egyptens und Edoms, vgl. Ezech. 32, 14—16., wohl auch im Zusammenhang mit jenen Erschütterungen die Rede ist. Das Sacharja 14, 5. genannte Erdbeben, vgl. B. 6. 7., gehört ohne Zweifel auch hieher (s. hernach), ebenso Habakuk 3, 13. Schlußworte. ²⁾ Vgl. ferner außer Jes. 2. noch Jes. 24, 17—23. (wonach auch in dem Vorausgehenden B. 1 ff. ein Hinblick auf die letzten Zeiten zu finden ist), 29, 6. 32, 19. Mit jenem Offenb. 11, 13. genannten Erschrecken der Sünder ist namentlich auch zu vergleichen 33, 14. (vgl. B. 17. 24. zum Beweis, daß es sich hier um die letzten Zeiten handelt), mit dem Sturz Babels Offb. 16, 19. Jes. 25, 2. 26, 5. 6. S. ferner Jes. 34, 4. Zu beachten ist auch das Vorzeichen der Zukunft Christi, das sich nach Matth. 24, 30. zwischen die eben genannten Erschütterungen und die Zukunft Christi selbst hineinstellt. Es möchte nicht gefehlt seyn, die nähere Erklärung dieses Vorzeichens Offenb. 14, 6. 7. zu finden. Man müht sich vergeblich ab, theils gewisse Lichter der Kirche zu nennen, die man unter dem Engel mit dem ewigen Evangelium zu verstehen habe, theils, wenn man das gewöhnliche Evange-

1) hier ist ohne Zweifel die erste Stelle aus der zweiten zu erklären, da ja nach prophetischen Stellen Inseln überhaupt auch noch nach dieser Katastrophe vorhanden seyn werden; es dürfte hienach auch die Ansicht zu berichtigen seyn, daß es von da an außer dem Berg Zion keinen Berg mehr gebe, womit ja auch Jes. 2, 1 ff. nicht stimmen würde.

2) wo das Zukünftige als geschehen dargestellt ist.

lium darunter versteht, den Offenb. 14, 7. angegebenen Inhalt desselben mit in Uebereinstimmung zu bringen. Verstehen wir aber diese Stelle recht, so sagt sie, es werde der Zukunft Christi die Erscheinung eines Engels vorausgehen, welcher aller Welt („Allen, die auf Erden sitzen und wohnen, allen Heiden, Geschlechtern, Völkern, Sprachen“) ankündigt, die Proklamation bringt, vgl. Ps. 2, 7.: jetzt sei die Zeit des Gerichts gekommen, jetzt solle sich Alles demüthigen, vgl. Jes. 2, 22. Für die Gläubigen ist dieß eine gute Botschaft, ein Evangelium; denn bei ihnen heißt es nun (nach diesem Vorzeichen): „hebet eure Häupter auf, dieweil sich eure Erlösung nahet“ (Luk. 21, 28.). [Mit dieser Erklärung stimmt ganz überein 1 Thess. 3, 16.] Was der andere Offenb. 14, 8. genannte Engel ankündigt, bezieht sich ja auch auf die letzte Katastrophe. Dagegen ist der wesentliche Unterschied zwischen dem ersten und den zwei folgenden Engeln, daß die erstere Botschaft erst als eine leztkünftige bezeichnet ist, während der Seher die andere jetzt schon verkünden hört.

Im Uebrigen bekommt die Parusie Christi ihren Modus durch ihren besondern und nächsten Zweck, dem Widerchristenthum und dem Widerchristen selbst sammt seinem ganzen Anhang, resp. Heere und dessen Anführern, zumal jenen zehn Königen, ein Ende zu machen. Schon im A. T. gibt es auch hierüber merkwürdige Aussprüche. In den Psalmen, siehe Ps. 94, 20. (wir sind dabei eingedenk, daß überhaupt die Vergießung unschuldigen Bluts, wovon in so vielen Psalmen die Rede, und die Rache, die dafür angekündigt wird, namentlich den letzten Zeiten angehört), und 110, 5. 6. vgl. B. 1. und 3. In den Propheten gehört besonders hieher Jes. 24, 21. 22. Die Ritterschaft in der Höhe sind natürlich Eph. 6, 12. die Fürsten, Gewaltigen und Herren der Welt, die in der Finsterniß dieser Welt herrschen, die bösen Geister unter dem Himmel. Sie agiren hinter den Coulissen, während Jes. 24, 21. auf Erden selbst die Könige der Erde vorgeschoben sind. „Nach langer Zeit heimgesucht werden“ B. 22. bezeichnet das Endgericht, für welches

sie in der Grube einstweilen aufbehalten werden, nachdem der Herr bei Seiner Erscheinung ihrem Treiben auf Erden ein Ende gemacht hat. Von dem Gericht über den Antichrist selbst (die gerade Schlange) und den falschen Propheten (die krumme Schlange) bei der Erscheinung Christi handelt offenbar Jes. 27, 1. (zu der Zeit, V. 1. vgl. mit 26, 20. 21. und 27, 2 ff.). Eben hieber gehört 30, 25. 33. Zephania 2, 11. (wörtlich: „alle Götter der Erde“ will Ich vertilgen). Was die Vernichtung des ganzen antichristlichen Heers und Anhangs bei der Erscheinung Christi betrifft, so siehe besonders Jes. 25, 5. 26, 11. 15. 21. K. 34. 63. 66, 15. 16. Joel 3, 9—13. 21. Sach. 9, 13 ff. (Juda über die Heiden) 12, 6. Micha 4, 11 bis-13. Zephania 3, 8. vgl. V. 9 ff. Haggai 2, 22. 23. Sach. 12, 1 ff. V. 9. 14, 3. 12—14. (streiche hier das Wörtlein „daß“ und setze „und“ dafür). Vgl. auch noch Psalm 68, 5. 25 ff. 35. Ps. 46, 7. Nahum 1, 5. Von beidem, der Vertilgung des Antichrists und seines Anhangs, handelt auch Habakuk 3, 12. 13., das nach richtiger Uebersetzung in die Zukunft zu verlegen ist; im Neuen Testament (siehe 2 Thess. 1, 8. Offenb. 11, 17—19. 14, 17—20. vgl. Joel 3, 17. 18. 19, 11—21. 20, 1—3.). Mit Schrecken wird da der Antichrist und sein Anhang, der den transcendenten Gott hatte vom Throne stoßen wollen, — wann sich der Himmel eröffnet, und der transcendente Richter und Rächer erscheint, inne werden, daß es noch etwas Transcendenten und namentlich noch einen transcendenten persönlichen Herrn gibt; ¹⁾ er wird es zwar wagen, Offenb. 19, 19., dieser transcendenten, nicht materialistischen Erscheinung sich mit Gewalt zu erwehren; aber es wird umsonst seyn und zu seinem ewigen Verderben ausschlagen.

1) der journalistische Spott über apokalyptische Darstellungen, dergl. Offenb. 19, 11—21., wird wohl dann auch verstummen; vgl. Matth. 26, 64.

§. 22. Fortsetzung.

Von diesen übernatürlichen Ereignissen werden die Betroffenen um so mehr betroffen seyn, als im Uebrigen der natürliche Gang der Ereignisse zum Theil stehen bleibt. Die antichristliche Macht, auf dem Wege, ihre Universalmonarchie festzustellen, ist in's werthe Land eingefallen (s. Dan. 11, 41. Sach. 12, 2.) und hat von da vor allen Dingen Egypten sich gesichert; erst auf dem Rückweg richtet sie ihre Angriffe auf Jerusalem selbst, wozu der Anführer nach Dan. 11, 45. sein Lager aufschlägt um den werthen heiligen Berg. In diese Zeit fällt ohne Zweifel die Er tödtung der zwei Zeugen.¹⁾ Auch dieß Mal freilich kann er sich selbst bei Jerusalem nicht aufhalten: ein Geschrei von Morgen und Mitternacht (B. 44.) von dem Entgegenrücken anderer noch übriger Weltmächte, denen nach Offenb. 16, 12. der Weg doch auch sonderlich gebahnt ist, erschreckt ihn, so daß er vor und von Jerusalem aufbricht und jenen anrückenden Rivalen entgegenzieht. Der Zusammenstoß geschieht nach Offenb. 16, 16. auf dem Felde Megiddo, beim Berge Megiddo (am Fuß des Bergs Carmel). Hier nun entscheidet sich durch die Dazwischenkunft des HErrn der Kampf zwischen der antichristlichen Macht und den noch übrigen Weltmächten. Eben durch diese geschichtlichen Ereignisse bekommt aber auch die Dazwischenkunft des HErrn ihre besondere Farbe und Beleuchtung. Da trotz des Abzugs des Antichrists und antichristlichen Heeres von Jerusalem — dieses, wie die Katastrophe mit den zwei Zeugen zeigt, in antichristischen Händen und somit seinen gläubigen Bewohnern, die bisher noch unter dem Schutz der zwei Zeugen gestanden waren, ein trauriges Loos bereitet ist, so beginnt das

1) Daß, wenn diese zwei Zeugen Elia und Ezechiel sind (s. oben), diese noch sollen ertödtet werden können, scheint freilich irrationell; und immerhin möchte die Deutung möglich seyn, daß es nur für den Augenschein sich so darstellt.

außerordentliche Einschreiten des HErrn in Jerusalem selbst. Ein Erdbeben (vgl. Offenb. 11, 13. mit Sacharja 14, 4. 5.) eröffnet den gläubigen Bewohnern Jerusalems (um sie durfte schon zuvor Niemanden lange seyn, Jes. 35, 4. Sach. 12, 5.) einen Weg zur Flucht zwischen dem gespaltenen Delberg hindurch bis nach Azal (ein unbestimmter Punkt in einer gewissen Entfernung von Jerusalem), während die zwei Zeugen (Offenb. 11, 11.) erweckt und in die Wolken erhoben werden. Dieses Erdbeben ist bereits (vgl. oben die Erschütterungen der Erde und des Himmels, welche die Ankunft Christi begleiten) die Folge der außerordentlichen Dazwischenkunft des HErrn, dessen Füße (siehe Sacharja 14, 4. Anfangsworte) auf dem Delberge stehen, nachdem er (s. Jes. 63 und Habakuk 3, 3—5 ff., wo Alles nach dem Grundtext der Zukunft angehört) gleich Seiner früheren Erscheinung bei der Gesetzgebung auf Sinai von Mittag her angebrochen, so gleichsam der antichristischen Macht in den Rücken fallend. Der Tag dieser Erscheinung Christi wird auch physisch nach Sach. 14, 6. 7. ein merkwürdiger Tag seyn, einzig in seiner Art. Ein eigentlicher Tag wird es nicht seyn; Sonne und Mond werden ja ihren Schein verlieren;¹⁾ der Tag wird zur Nacht. Umgekehrt aber, wann der Abend anbricht und somit eigentlich die Nacht käme, wird es Licht seyn — zufolge jener Erschütterungen von Himmel und Erde und der Ankunft des HErrn, die, wie mit Blitzstrahlen, den ganzen Erdkreis erleuchten wird. (In dieser Weise vereinigen wir Luk. 17, 23. 24. mit der Sach. 14. vgl. Offenb. 16, 16. angegebenen lokalen Erscheinung des HErrn.) Ueber Nacht ward einst vor Jerusalem das Heer des Assyriers daniedergelegt 2 Chron. 32, 21. Jes. 37, 36. 17, 13. 14. 18, 4. 5. Ps. 76. 97. Jes. 30, 30 ff. Feuer und Blitz, das dort vor dem HErrn her ging, richtete dort solche Zer-

1) Luthers „Kälte und Frost“ (Sach. 14, 6.) beruht zunächst auf unrichtiger Lesart und Uebersetzung; an sich aber möchte es mit der Sache seine Richtigkeit haben.

störung an. Aber Ps. 76, 4. (wörtlich) dorthin zerbricht der Herr nochmals Pfeil und Bogen, Schild, Schwert und Streit, und zwar auch theils mit Feuer, theils mit Schwert, Jes. 66, 15. 16. Dieses dorthin möchte man nach Joel 3, 17. 19. vom Thal Josaphat bei Jerusalem zu verstehen geneigt seyn; nach Offenb. 16, 16. müssen wir aber Thal Josaphat tropisch verstehen von einem Thal des Gerichts, welches eben das Feld Jesreel seyn soll. Des Herrn Dazwischenkunft bringt zwar zunächst den gläubigen Bewohnern Jerusalems Hilfe, vgl. noch Jes. 31, 4. 5. Micha 2, 13.; das damit verbundene Erdbeben, das die Stadt Offenb. 11, 13. zum zehnten Theil in Schutt wirft und 7000 Ungläubige tödtet, flößt den Andern heilsamen Schrecken ein. Hierauf aber begibt sich der Herr auf den eigentlichen Schlachtplatz, wo die große Entscheidung fallen soll. Gleich im Anfang werden die beiden Hauptanführer ergriffen Offenb. 19, 20. und lebendig in den feurigen Pfuhl geworfen. Blitz und Donner und Erdbeben wird (Sach. 12, 4.) die Kasse scheu und den Reitern (vgl. Offenb. 19, 18.) bange machen; vom Blitz getroffen werden die Feinde (Sach. 14, 12.) zum Theil verwesen, während sie noch auf den Füßen stehen, und ihre Augen in den Löchern verwesen und ihre Zunge im Maul verwesen. Bei den Uebrigen wird sich B. 13. ein groß Getümmel erheben, daß Einer wird den Andern bei der Hand fassen und seine Hand wird sich wider des Andern Hand wenden. Die Vögel des Himmels haben nun reichliche Nahrung (Offenb. 19, 17 ff. vgl. Matth. 24, 28. Luk. 17, 37.) und können nicht fertig werden (daher siehe Jes. 66, 24.). Der Herr wendet sich sofort nach Jerusalem zurück, das noch vom antichristlichen Anhang besetzt ist. Nachdem in Folge jener Entscheidungsschlacht, die der Herr ganz selbst ausgefochten hatte, so daß das Heer der Macht vom Morgen und Mitternacht nur das Zusehen hat, bereits die Hütten Juda's errettet waren (Sach. 12, 7.), d. h. die Bewohner des werthen Landes (soweit sie nicht dem Beuten des Worts der Weissagung gemäß geflohen waren,

als die Gefahr anbrach), so galt es jetzt noch, Jerusalem selbst den Händen der Ungläubigen zu entreißen. Das eigentliche Lager des antichristlichen Heeres mit dem, was ein Lager in sich zu begreifen pflegt, ist noch dort. (Sach. 14, 14. 15.) Jerusalem wird nun wirklich den Ungläubigen entrißen: Juda kann (Sach. 14, 14. Anfangsworte) nun selbst dazu helfen, während im Uebrigen das Heer jener Mächte Hand anlegen wird; über die Thiere im Lager aber ergeht die gleiche Plage wie bei Megiddo. Gewiß interessante Scenen, unter denen die Zukunft des HErrn und die Vernichtung des antichristlichen Völkerheeres vor sich gehen wird. Wem die Zukunft des HErrn überhaupt ein theurer Glaubensartikel ist, und wer einsieht, daß es zunächst die Herrschaft des antichristlichen Wesens auf Erden seyn wird, was die Dazwischenkunft des HErrn aufrufen wird, der wird dem Geist der Weissagung nicht darüber zürnen, daß er uns hierüber auch das Nähere kund gethan hat. Und so schließen wir diese Scenen, an die sich ganz neue anschließen werden, nur noch mit dem Vorblick, daß mit dem Antichrist und seinem Anhang auch das Antichristenthum selbst sein Ende haben wird; vgl. vorläufig Jes. 2, 9—21. 28, 17. 18. Ezech. 11, 18. Zeph. 2, 11. Sach. 13, 2 ff. 14, 16. Offenb. 15, 4. 19, 2.

§. 23. Das Wohnen des HErrn zu Zion.

Nachdem der HErr Jerusalem erledigt, nimmt Er zu Zion Seinen Sitz (Sach. 14, 5. 2, 12. Joel 3, 16. 17. 21. vgl. Ezech. 17, 22. 23. 37, 27. 48, 35. Jes. 12, 6.). Es scheint wenigstens, daß die Dan. 12, 11. 12. von dem Beschluß der antichristlichen Zeit an angegebenen weitem Termine (30—75 Tage) auf etwas Anderes sich beziehen als die Niederlassung des HErrn zu Zion, wie schon aus der doppelten weitem Terminbezeichnung erhellen dürfte (wir werden gleich finden, um was es sich hier handelt). Dieses Wohnen des HErrn zu Zion hängt genau zusam-

men mit der Christokratie, welche nun anbrechen und ihren Mittelpunkt im Volk Israel haben soll (Ps. 110, 2.); und besonders ist es auch der Ausdruck für die nähere, innigere Verbindung, die der Herr nach Offenb. 19, 7—9. Hosea 2, 19. 20. und verwandten Stellen¹⁾ theils mit Seiner Gemeinde überhaupt, theils insbesondere mit dem bekehrten Volke Israel eingehen will. Bisher hat die Unlauterkeit der Gemeinde sowohl in Rücksicht der Majorität ihrer Glieder als der Beschaffenheit der bekehrten Glieder eine solche nähere Verbindung gehindert. Nun sind oder werden aber (worauf eben auch jene zwei Termine Dan. 12, 11. 12. Bezug haben werden) jene Hindernisse beseitigt. Es ist daher auch öfters von einem großen Hochzeitmahl, großen Abendmahle die Rede, das mit jenem Wohnen des Herrn zu Zion verbunden seyn wird (Offenb. 19, 9. Jes. 25, 6. 2c.). So wird die Vollendung der Gemeinde durch das Wohnen des Herrn zu Zion bedingt seyn. Daß aber ebenso die Herstellung einer Christokratie für den Schutz Seiner Gemeinde (Jes. 25, 9.), wie für die Erweiterung (Jes. 33, 17. 18.) und Befestigung der Christusherrschaft auf Erden erfordert ist, haben wir schon mehrfach erwähnt.

Schon zur alttestamentlichen Zeit fand ein Typus dieses letzten Wohnens des Herrn zu Zion statt. Der Typus wird in der letzten Zeit nach den beiden Seiten einer Christokratie und einer Vollendung der Gemeinde auf höhere Weise realisirt werden, Amos 9, 11. (die zerfallene Hütte Davids wird wieder aufgerichtet werden) Obadja B. 17. (wörtlich: auf dem Berg Zion wird ein Heiligthum seyn). Vgl. noch Ezech. 43, 7. Insbesondere heißt es Jerem. 3, 16., wann Israels viel geworden seyn werde, werde nicht mehr die Bundeslade, sondern Jerusalem des Herrn Thron seyn. Zugleich wird aber der erfüllte Typus darin mit dem Typus selbst Aehnlichkeit haben, daß es nicht der Herr in Person ist, der

1) vgl. Ps. 45, 9 ff.

sich auf Zion offenbart, sondern Seine Herrlichkeit. Von dieser ist überall mehr die Rede als von jener, vgl. Haggai 2, 7. 9. Jes. 35, 2. 60, 1. 2. Jes. 4, 5. ist ausdrücklich bemerkt, daß der Herr über Zions Wohnungen und allen ihren Versammlungen ähnlich wie einst in einer Wolkensäule des Tags und in einer Feuersäule des Nachts zugegen seyn werde. Hat der Herr in Person Gericht gehalten über den Antichrist, so wird Er nun Seine Gegenwart hienieden in jener Niederlassung Seiner Herrlichkeit auf Zion fortsetzen, da es sich auch jetzt noch nicht um die himmlische Gestaltung Seines Reichs, wobei Er sich sehen läßt von Angesicht zu Angesicht, sondern um eine irdische Vorperiode hiervon handelt.¹⁾ Es ist jene Niederlassung Seiner Herrlichkeit auf Zion jedenfalls Bürgschaft und Angeld einer besondern Gegenwart des Herrn. Vgl. nochmals Ezech. 43, 7. Auch ist die Offenbarung der Herrlichkeit des Herrn eine überaus großartige. Sie wird nach Jes. 24, 23. Sonne und Mond verdunkeln und weithin sich erstrecken: vgl. Jes. 60, 1 ff. und Sacharja 2, 13. (wörtlich: Er erglänzt im Licht von der Wohnung Seiner Heiligkeit aus). Ihre liebliche wie ihre entgegengesetzte Seite finden wir Jes. 33, 17. (vgl. Hosea 6, 3.) und B. 14 dargestellt. Vgl. Ps. 50, 2. 3.

§. 24. Das himmlische Gefolge des Herrn während der Christokratie.

Die eröffnete Verbindung zwischen der obern und untern Welt, welche sich in der letzten Periode des Reiches Gottes auf Erden zunächst in der Gegenwart des Herrn und in der sichtbaren Offenbarung Seiner Herrlichkeit darstellt, bekommt einen Zuwachs durch die aktive Theilnahme verklärter Heiligen an dem Regiment Christi auf Erden und an Seiner hochzeitlichen Verbindung mit Seiner Gemeinde. Hierauf sind wir schon im Alten Testa-

1) Sonst könnte ja auch nicht von einer nochmaligen Erscheinung des Herrn zum Gericht die Rede seyn.

mente durch zwei Hauptstellen hingewiesen: Sacharja 14, 5. wird Zion nicht bloß angekündigt: der Herr, mein Gott, kommt, — sondern auch: allerlei Heilige¹⁾ sind bei dir (Zion)! Sonne und Mond werden sich nach Jes. 24, 23. nicht bloß schämen vor dem Herrn, wann Er König seyn wird auf dem Berge Zion und zu Jerusalem, sondern auch vor „Seinen Aeltesten in der Herrlichkeit.“ Unter dem heiligen Volk des Höchsten, welchem nach Dan. 7, 27. in jener letzten Periode das Reich, Gewalt und Macht unter dem ganzen Himmel gegeben wird, möchten jene Repräsentanten der oberen Gemeinde mitbegriffen seyn. Diese alttestamentlichen Aussprüche werden weiter beleuchtet durch Offenb. 20, 4—6. 1 Kor. 15, 23. 1 Theff. 3, 13. vgl. 1 Theff. 4, 16. Matth. 24, 31. Offenb. 20, 4—6. ist auch von verklärten Heiligen die Rede, welche nach Ueberwindung des Antichrists und seines Anhangs (s. Schluß von Offenb. 19.) und Bindung Satans (s. Anfang von Offenb. 20.) an der Christokratie, die dann auf Erden errichtet werden wird, aktiven Antheil nehmen werden. In der nähern Bezeichnung jener verklärten Heiligen herrscht eine Differenz der Ansichten. Nach der Einen Ansicht sind es alle Heiligen, die, nachdem sie des neuen Leibes theilhaftig geworden sind, zu jener Mitherrschaft mit Christo in Seinem Reiche hienieden berufen werden. Was dießfalls Sach. 14, 5. besagt, haben wir schon erörtert, ebenso die Sachlage 2 Theff. 1, 10. Man scheint aber zu dieser Auffassung ferner gedrungen durch 1 Theff. 3, 13. 4, 16., wonach es scheint, es werden alle Heiligen mit Christo erscheinen, es werden alle diejenigen, welche nur in Christo gestorben sind, bei der Erscheinung Christi zur ersten Auferstehung gelangen, und sofort alle noch lebenden Gläubigen verwandelt und Christo in die Luft entgegengerückt

1) Der Artikel fehlt im Grb., so daß wir nicht genöthigt sind, nicht einmal berechtigt sind, zu übersetzen: alle Heilige; aber mehrere Klassen sind es auch nach Offenb. 20, 4.

werden, um ewiglich bei dem HErrn zu seyn, ebenso Matth. 24, 31. wonach der HErr bei Seiner Zukunft Seine Auserwählten von allen vier Winden sammelt; vgl. Mark. 13, 27., wo gesagt ist „vom Ende der Erde bis zum Ende des Himmels.“ Dem steht aber eben so bestimmt entgegen der Wortlaut von Offenb. 20, 4—6., wonach es außer einer bestimmten B. 4. Anfangsworte angedeuteten Klasse nur die Märtyrer seyn werden, die zu jenem Antheil an dem Regiment Christi berufen werden. Diesen Wortlaut hat man schon damit zu umgehen gesucht, daß man ein doppeltes Jahrtausend des Regiments der Heiligen unterschied und demnach Offenb. 20, 5. so erklärte: „die übrigen Todten (obwohl sie auch gleich bei der Zukunft des HErrn erweckt werden) gelangen doch nicht zum vollen Leben (wie die B. 4 genannten Klassen der Heiligen) — bis zum Ablauf der ersten tausend Jahre: dann erst gelangen auch sie zum vollen Leben und Mitregiment mit Christo: beide Klassen vom Heiligen aber umfaßt die erste Auferstehung (dieß — beides zusammen — ist die erste Auferstehung).“ Abgesehen davon, daß diese Erklärung von sprachlicher Härte nicht frei ist, läßt sie auch der logischen Auffassung des Ausdrucks: „die andern Todten“ nicht genug Recht widerfahren. Denn bei diesen andern Todten müßte man nach dieser Erklärung sogleich suppliren: welche aber doch auch zur ersten Auferstehung gelangen, was doch nicht so ganz natürlich ist. Viel natürlicher ist die Erklärung, daß außer denen, welche B. 4 genannt sind, jetzt, in der betreffenden Epoche, keine mehr auferstehen. Hiemit fällt die Ansicht von einem doppelten Jahrtausend des Regiments der Heiligen. Nun bleibt freilich immer noch 2 Thess. 3, 13. 4, 16. Matth. 24, 31. vgl. Mark. 13, 27. stehen. Wir haben aber schon oben den exegetischen Canon angegeben, wodurch der Widerspruch auch dieser Stellen mit Offenb. 20, 4. zu beseitigen ist, indem wir die scheinbare Gleichzeitigkeit der Erweckung aller in Christo Gestorbenen mit dem Zeit-

punkt der Zukunft Christi aus einem Zusammenschauen der Zeiten, sowohl von Seiten Christi in den Tagen Seiner gottmenschlichen Niedrigkeit, als von Seiten des Apostels in der ersten Entwicklung seines prophetischen Geistes erklärten. 1 Kor. 15, 23. aber redet genau erklärt nur davon, daß bei der Parusie Christi diejenigen, welche Christo eigenthümlich zugehören, als Erstlinge auferweckt werden. Auch dieß zwar scheint noch einen weitem Begriff derer, die zur Erstlingsauferstehung gelangen, zu geben als Offenb. 20, 4. Denn dieß recht genau genommen — so würde folgen, daß bloß die Märtyrer zur Zukunft Christi erweckt werden.¹⁾ Allerdings wäre aber damit, was wohl zu merken, die Ansicht nicht ausgeschlossen, daß noch andere bereits zuvor verklärte Heilige außer jenen bei der Zukunft Christi selbst Erweckten zum Mitregiment mit Christo in Seinem Reiche gelangen. Diese zuvor verklärten Heiligen lassen sich ganz füglich unter den B. 4 zu Anfang genannten Subjecten verstehen, die sich auf Stühle setzen und denen das Gericht gegeben wird. Es würde dann nur folgen, daß die Bestimmung 1 Kor. 15, 23., bei der Zukunft Christi werde die Erstlingsauferstehung erfolgen, nicht so ganz abschließend zu fassen wäre, und es wäre uns das Dogma von einer früheren leiblichen Verklärung der geistlich Erstgeborenen Christi (vgl. Offenb. 14, 1 ff. Ebr. 12, 23.) nahe gelegt. Denn diese haben wir wohl jedenfalls unter den Offenb. 20, 4. zu Anfang genannten Subjecten zu verstehen. Indeß enthält 20, 4. im Grundtext eine so eigenthümliche Konstruktion, daß man, wenn es am Schlusse heißt: „und sie lebten,“ zum Subject entweder geradezu auch die, welche der Apostel zunächst die Throne besetzen sah, machen kann,²⁾ oder in der Stellung,

1) Luk. 14, 14. finden wir durchaus nicht nöthig, bloß die erste Auferstehung beschrieben zu finden.

2) Allerdings muß man dann bei dem Ausdruck „und sie lebten“ den Gedanken an ihre Auferstehung selbst, weil ja diese

welche dieser Sagtheil einnimmt, sich wenigstens der Wink finden läßt, — auch die, welche der Seher zuerst die Throne einnehmen sah, seien als solche anzusehen, die eben erst zur Auferstehung gelangt waren. Dann bleibt 1 Kor. 15, 23. mit Ausnahme derer, die am Auferstehungstag des HErrn selbst aus ihren Gräbern gingen (wohl jener 24 Aeltesten vor Gottes Thron, die ihre besondere Stellung haben), in seinem vollen Recht, falls wir nur zugleich hier das „die, welche Christi sind“ betonen und Christi besonderes Gefolge eben in Seinem Reich darunter verstehen, wozu ja auch die Märtyrer gehören.

§. 25. Fortsetzung.

Eine andere Frage ist, ob Christus dieses Gefolge auch schon bei Seiner Erscheinung habe, ob diese Heiligen mit Ihm kommen. Dieß folgt aus der schon oben angeführten Stelle Sach. 14, 5. keineswegs mit Nothwendigkeit. Das Verhältniß, in welchem Offenb. 20, 4—6. zu 19, 11 ff. steht, heißt diese Frage bestimmt verneinen. Haben wir auch 1 Theß. 4, 16. unter dem Erzengel und seiner Posaune das Zeichen erkannt, das der Zukunft Christi vorausgeht, so gehört das sich anschließende „und die Todten in Christo werden auferstehen“ zwar sachlich zu Einer Vision, es ist aber Beides der Zeit nach aus einander zu halten und das zweite getrennt von dem Vorausgehenden zu denken. Das Gefolge Christi bei Seiner Erscheinung ist das Heer der Engel. Aber daß die Parusie des HErrn in ihrem Verlauf Modifikationen annimmt, so daß dann auch nicht eine bleibende persönliche Offenbarung des HErrn auf Zion zu denken ist, haben wir schon erwähnt und wird sich

erfolgen muß, ehe sich die Genannten auf die Stühle setzen, ferne halten: daß sie und die Märtyrer leben, wäre dann hervorgehoben; die erste Auferstehung selbst aber, zu Folge der sie leben und regieren, ist aber B. 5 nachträglich genannt,

später noch weiter beleuchten. Zu diesen Modifikationen gehört nun auch, daß, während der Herr bei Seiner Herabkunft selbst von den Engeln Seiner Kraft umgeben ist, während der Christokratie jene schon genannten Heiligen Seine nächste Umgebung sind, wobei über die Art und Weise ihrer Mitanwesenheit das Gleiche zu bestimmen ist, wie über die Parusie Christi selbst. Daß sie beim Herrn in der Luft sind, schließt man häufig aus 1 Thess. 4, 17. Aber diese Stelle gehört, wie wir theils schon zeigten, theils zeigen werden, nicht in's tausendjährige Reich, sondern in jenen Moment beim Beginn der neuen, ewigen Periode des Reichs Gottes, wo der alte Himmel 2c. nicht mehr und der neue noch nicht ist. So bekommt nun der Herr in Seinem Reiche selbst und während der Dauer desselben ein neues Gefolge, das Seiner verklärten Heiligen, — um so mehr, als die Erstgeborenen dem Lamm auch vorher schon nachfolgen dürfen, wohin es geht, s. Offenb. 14, 4.

So können wir nun zwar auch nicht mehr von einer Verbindung der ganzen obern Gemeinde mit der untern im dieseitigen Reiche Gottes oder überhaupt, aber doch mittelst gewisser Repräsentanten reden (dem vorläufigen Charakter dieser irdischen Periode des vollendeten Reichs Gottes gemäß). Es ist auch jedenfalls eine hervorragende, leitende Stellung, welche diese Repräsentanten der obern Gemeinde zum Reiche Gottes hier unten, als Priester Gottes und Christi und Mitkönige oder Älteste (s. Jes. 24, 23.), einnehmen. Welche Thätigkeit sie hiebei zu entwickeln haben, wird sich im Verlauf unserer Untersuchung weiter beleuchten. Wenn dieser ihr doppelter Beruf gilt, und wie sie ihn ausüben, kommt um so mehr zur Sprache, als wir dem gläubigen Israel während der Christokratie einen ähnlichen doppelten Beruf unter den andern Völkern — in Erfüllung des uralten alttestamentlichen Typus — zugewiesen finden. Es fragt sich also: gilt der priesterlich-königliche Beruf jener Heiligen eben den irdischen Reichsunterthanen Christi, oder ist anzu-

nehmen: ebenso wie das Volk Israel sein königliches Priesterthum nun auf Erden ausübt, so üben es nun jene Heiligen im Jenseits. Um uns das Letztere, falls es statthände, näher zu motiviren, hätten wir uns an jene früher hingeworfene Notiz zu erinnern, es möchte während des diesseitigen Reichs Gottes auch im Jenseits neue Arbeit, und zwar vornämlich auch unter den Heiden geben, analog dem Wirken Christi bei Seiner Höllenfahrt, analog auch dem, was nach Offenb. 21, 26. 22, 14. (siehe nächstes Kapitel) später noch im himmlischen Reiche geschehen wird. Indes ist Jes. 24, 23. 2c. die Mitanwesenheit jener Heiligen mit Christo in Seinem Reiche auf Erden so erwähnt, daß doch auch eine Beziehung ihres priesterlich-königlichen Wirkens auf das diesseitige Reich anzunehmen ist, in einer Weise, welche uns zur Anschauung kommen wird, — was ihr Priesterthum betrifft, wenn wir Offenb. 8, 3. vergleichen, und was ihr königliches Walten betrifft, wenn wir uns vorstellen, wie sie gleichsam die Anführer und Leiter Alles dessen sind, was das Volk Israel in seinem königlichen Berufe thut. Nicht zu vergessen ist, daß sie wohl namentlich auch zur hochzeitlichen Verbindung des Herrn mit Seiner Gemeinde nach Ps. 45. das Ehrengeloge bilden werden (vgl. B. 10. 15.).

§. 26. Die Christokratie unter Israel. Israels Bekehrung und nationale Wiederherstellung.

An der Christokratie, die wir zu erwarten haben, bildet, soweit es sich um ihre irdische Gestaltung handelt, die Wiederherstellung des Königreichs David (s. zunächst Luk. 1, 32. 33. Amos 9, 9—11. Micha 4, 7. 8. Jes. 16, 5. Ezech. 34, 23. 24. 37, 24. 25.), die schönste Kolie. Daß Israel noch zu etwas Besonderem aufgespart ist, läßt sich aus seiner ganzen Geschichte und besonders aus dem Umstand abnehmen, daß es trotz seiner Zerstreuung — und unsäglichen Leiden während dieser Zerstreuung —

bis jetzt noch als Volk existirt, das von Einigen auf zehn, von Andern auf sieben Millionen berechnet wird, nach sicherer Zählung mindestens auf fünf Millionen zu veranschlagen ist. Israel soll nun in der That laut der Weissagung zur Zeit der Christokratie das irdische Eigenthumsvolk Christi bilden (wie jene Auserlesenen, die wir im vorigen Paragraphen bezeichneten, Sein himmlisches Gefolge). Im Allgemeinen sind nach 1 Petri 2, 9. freilich alle wahren Christen das Eigenthumsvolk Christi, ein auserwählt Geschlecht, ein königlich Priesterthum. Nämlich alle Christen sind von der Welt aus erwählt und (Tit. 2, 14.) gehören Christo an. Aber wie der Herr droben eine heilige Schaar von Auserwählten um sich hat, so ist und bleibt auch unter den Völkern auf Erden das Volk Israel das auserlesene Volk. Diese Stellung Israels ist zwar während der Zeit seines Unglaubens sistirt Röm. 11, 20.: sobald aber Israel sich zum Herrn, d. h. zu Seinem Messias, zu Seinem König David, welches der Herr Christus ist, befehrt, kommt seine bevorzugte Stellung wieder zu Recht und Ausführung, Röm. 11, 23. Der Bund Gottes mit Israel ist nach Röm. 11, 28. 29. Jes. 54, 10. 55, 3. Ezech. 16, 60. 61. Hos. 13, 14. (wörtlich am Schluß: Neue — über meine Verheißungen — ist vor meinen Augen verborgen) ein ewiger. Auf Israels Verdienste und Verhalten gründet sich dieß freilich nicht (Ezech. 20, 44.), wohl auch nicht auf die Abbüßung seiner Sünden in seiner Leidenszeit (was nur scheinbar in etlichen Stellen liegt) ¹⁾, sondern einzig auf die Treue Gottes und Sein Erbarmen, auf letzteres negativ, auf erstere positiv: vgl. Jes. 49, 14—16. 57, 16 ff. Jerem. 31, 20. Hosea 2, 21. 23. 11, 8—9. Mich. 7, 18—20. Sacharja 10, 6. Um Seines Namens willen

1) wie Jes. 27, 9. 40, 1. vgl. 59, 20. Nichtig verstanden ist die Leidenszeit Israels nur eines der Mittel zu seiner Befehrung Jes. 1, 27. 28, 23—29., namentlich (vgl. Früheres) der vorläufigen eines Theils Israels.

also allein (Ezech. 20, 44.) wird der Herr das Volk wieder einsetzen in seine alten Rechte.¹⁾ Der Herr hat sich diese Wiederherstellung Israels vorbehalten auf die Zeit, wo der Heiden Zeit erfüllet ist Luk. 21, 24., bis der Herr auch durch den Fall Israels, der von Seinem Unglauben herrührt, Seine erhabenen Zwecke erreicht hat Röm. 11, 11. 25., bis zur Zeit, wo Er (Zeph. 3, 8.) rechten wird und die Heiden versammeln und die Königsreiche zu Hauf bringen, Seinen Zorn über sie zu schütten, ja allen Zorn Seines Grimmes, da alle Welt durch Seines Feuers Eifer verzehrt werden soll (d. h. bis nach gehaltenem Gericht über den Antichrist und dessen Anhang). Dann aber soll jene Wiederherstellung Israels auch um so glorreicher erfolgen, nämlich, wie sich schon oben an dem dereinstigen Wohnen des Herrn zu Zion zeigte, und wie sich im Folgenden noch weiter ausweisen wird, als schönste Folie der Christokratie auf Erden.

Es darf uns interessant seyn, zu vernehmen, wie der lange Unglaube Israels gebrochen werden und seine Befehrung zu seinem wahren Messias zu Stande kommen wird, da dieß jedenfalls die Bedingung ist, unter welcher Israels nationale Wiederherstellung erfolgt. Schon als wir oben die vorläufige Befehrung eines Theils von Israel betrachteten, fanden wir Israels Befehrung als Frucht der Trübsal. So ist sie namentlich auch Ezech. 5, 6, 8 ff. 20, 33. 35. 37. dargestellt. Aber die Befehrung von ganz Israel, die wir nach Röm. 11, 25—27. zu erwarten haben, d. h. Israels als einer Nation, wird erst als Folge jener Ereignisse eintreten, mit welchen die antichristliche Periode sich abschließt und eine neue Periode, die Periode des Reiches Gottes, beginnt. Die neueste antichristliche Trübsal und die außerordentliche

1) Eine Rücksicht auf die Väter findet sich Röm. 11, 16. Dagegen hat Jes. 65, 8. 9. „um meiner Knechte willen“ nur den Sinn, daß um des Rests willen, der dem Herrn dienen wird, nicht das Ganze verderbt wird. Ein eigenthümlicher Gedanke ist Jes. 43, 3. 4. vgl. 40, 1.

Erlösung davon wird die Eindrücke aller früheren Trübsale (Jes. 26, 16.) und früherer Hilfe verstärken. Ebenso wird die Kunde von dem Wohnen des HErrn zu Zion, welche hernach (s. Jes. 2. und Micha 4.) die Heiden begeistert und herbeilockt, ohne Zweifel zunächst Sein Volk entflammen. Wenn Hosea 11, 10. 11. vgl. Joel 3, 21. gesagt ist, der HErr werde brüllen wie ein Löwe, aus Zion brüllen, und das werde Israel aus allen Landen aufschrecken und herbeiführen, so ist nichts anderes als das Aufschrecken durch jene gewaltigen Ereignisse gemeint vgl. Micha 7, 15. 18 ff. Ebenso ist wohl die große Possaune zu verstehen, mit welcher der HErr nach Jes. 27, 13. Sach. 10, 8. Sein Volk zusammenblasen wird, ferner das Handaufheben Jes. 11, 11. 12. 49, 22. vgl. Ezech. 20, 33. 34. Wenn aber in beiden letztern Stellen des Jesaja zugleich von einem Panier die Rede ist, das der HErr für Israel unter den Heidenvölkern drin aufrichtet, so ist diese Panieraufrichtung wohl nichts Anderes, als die Kunde von der Niederlassung des HErrn auf Zion, wo sich ja Israel wieder um Seinen HErrn sammeln soll, eine Kunde, die nicht bloß durchs Wort, sondern auch auf dem Jes. 60, 1. Ps. 50, 2. bemerkten Wege weithin dringt. Nehmen wir nun noch die Sach. 12, 10 ff. vgl. Joel 3, 1 ff. Jerem. 31, 33. Ezech. 11, 19. erwähnte Geistesausgießung dazu, so ist die Bekehrung Israels in der Letztzeit hinreichend motivirt. Sie erscheint damit, wie die nationale Sammlung, allerdings mehr als ein Werk Gottes denn als Selbstbekehrung Israels — ganz übereinstimmend mit Jerem. 31, 8. und dem Motiv der Barmherzigkeit, das oben entwickelt worden ist; und der Rest Israels erlangt damit Etwas, was dem übrigen Israel versagt war. Doch ist es Israels Sache, alle jene Eindrücke, die auf seine Bekehrung angelegt sind, in sich aufzunehmen, vgl. Jes. 43, 8. Jerem. 31, 9. vgl. 33, 6. 50, 5. Hosea 3, 5., wie auch der Akt der Wiederannahme erst eintritt, nachdem sich Israel danach sehnen gelernt hat, s. Jer. 33, 6. An Mitteln zur

Bewirkung der äußern nationalen Wiederherstellung Israels fehlt es dem Herrn nun ferner auch nicht. Zwar Hosea 1, 7. nicht durch Bogen, Schwert, Streit, Roß und Reiter wird Er ihnen helfen: Er selbst wird's unmittelbar thun: vgl. Joel 3, 12. Er wird Jes. 49, 11. alle Seine Berge zum Wege machen, auch die Wasser, z. B. die Wasser des Euphrat Jes. 11, 15. 16. vgl. 42, 15. 16. 43, 16. 19. 44, 27. 49, 11. 50, 2. 57, 14. (wobei namentlich auch an Eisenbahnen und derlei Verkehrsmittel zu denken, vgl. Jes. 60, 8, 9.; 66, 20., das sich übrigens auf die Heiden bezieht, widerspricht dem nicht) und alle Seine Pfade ebnen: vgl. Jes. 35, 7—9. 55, 12. Jerem. 31, 9 ff. So wird's ein muntres Reisen nach Zion (Jes. 55, 12. vgl. Jerem. 31, 2.) geben, und eingerechnet die geistige Bewegung ein Leben von den Todten seyn (Jes. 35, 5. 6. vgl. Röm. 11, 15.). So ist es denn nicht zu verwundern, wenn Israels Sammlung von allen Weltgegenden, von Abend, Morgen, Mitternacht und Mittag, von nah und fern erfolgt, Jes. 11, 12. 24, 14—16. 27, 12. 13. 43, 5. 6. 48, 20. 49, 12. Jer. 31, 8. 32, 37. Ezech. 11, 16. 17. 20, 34. Hosea 11, 10. 11. Joel 3, 12. Sach. 10, 10. Jedenfalls aber ist auch diese Sammlung und Wiederherstellung Israels wie seine Befehrung ein Allmachtswerk Gottes nach Ezech. 37. und allen den Stellen, wo es heißt: der Herr wird Sein Volk sammeln aus allen Landen.

§. 27. Fortsetzung.

Ueber die Stellung Israels in der Christokratie haben wir uns nach zwei entgegengesetzten Seiten hin weiter zu verständigen, einmal gegenüber von denen, welche es ganz bestreiten, daß Israel eine besondere Stellung haben und daß es namentlich Palästina und Jerusalem zu seinem besondern Erbtheil haben werde, vielmehr annehmen, Israel werde im Ganzen des Reiches Gottes aufgehen. Sodann gegenüber von denen, welche die nationale Wiederherstellung Israels in der Ausdehnung bis auf das ganze alttestamentliche

Ceremonialgesetz (besonders einschließlich des alttestamentlichen Opferdienstes) behaupten. Wir können keiner dieser Ansichten zustimmen, wiewohl noch eher der zweiten als der ersten. Der ersten nicht. Zunächst kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Völker, über welche sich die Christokratie erstreckt, überhaupt noch werden nationell bestimmt seyn; die Periode des Reiches Gottes wird ja als solche vorzugsweise eine Periode heiligen Völkerlebens seyn; die internationalen Verhältnisse werden im Sinn der Gerechtigkeit und des Friedens unter dem unmittelbarsten Eingreifen Christi geordnet seyn (Jes. 2. u. 11.); es wird folglich überhaupt internationale Beziehungen geben und demnach auch eine Mehrheit von Völkern vorhanden seyn. Zu diesen gehört dann doch Israel vor Allen auch, und wenn es nationell existiren soll, wo anders — als im alten Erbe? Diese Annahme, die sich aus dem allgemeinen Begriff jener letzten Periode des Reichs Gottes ergibt, wird aber durch ausdrückliche Schriftstellen bestätigt. Sehr eklatante Stellen dießfalls enthält namentlich der Prophet Jeremia. Siehe 16, 15. 24, 6. 29, 14. 30, 3. 18—22. 31, 4—6. 8. 12. 23. 24.; vgl. sogleich damit 32, 37. 41.: Ich will sie wiederum **an diesen Ort** bringen, und sie sollen mein Volk seyn, nämlich NB. nicht nach der babylonischen Gefangenschaft, sondern nachdem sie gesammelt sind aus allen Landen, was ja nach der babylonischen Gefangenschaft nicht geschah. Vgl. ferner Ezech. 11, 17.: Ich will euch sammeln aus allen Völkern und Ländern, und will euch das Land Israel geben, auch 20, 40. 36, 11. 24. 28.; ferner Hosca 1, 10 ff., Sach. 10, 10.: Ich will sie in das Land Gilead und Libanon bringen, daß man nicht Raum für sie finden wird. Siehe auch schon Jes. 30, 19, 14, 1. 2. 49, 14 ff. 52, 9. R. 60. Eben hieher gehört Alles, was von der Wiederherstellung Jerusalems und des Tempels und Wiederaufrichtung des Landes bis in die genauesten Einzelheiten geweissagt ist, wie z. B. Jerem. 31, 38—40. vgl. 33, 12. 13. Sacharja 14, 10. 11.; denn für wen hat eine solche genaue Wieder-

herstellung und deren Weissagung Sinn und Bedeutung, als für das Volk Israel, — wie denn Juda und Jerusalem immer (so z. B. Jerem. 33, 16. Micha 4, 8. Sach. 12, 6.) in ihrer Zusammengehörigkeit aufgefaßt sind; dagegen die Fremdlinge, die sich an Israel anschließen, genau unterschieden sind als Beisassen (Jes. 14, 1. 2. 44, 5. 2c. s. u.).¹⁾ Daran, daß der Rest Israels groß genug seyn wird, um wieder ein Volk zu bilden, kann gar kein Zweifel seyn. Zwar nur der Rest des Volks wird diese Wiederherstellung erfahren (Jes. 10, 22. Jerem. 31, 2.); zwei Dritttheile des Volks, — dieß droht der Prophet Ezechiel 5, 12. — werden durch Pestilenz, Hunger und Schwert fallen, und auch das letzte dritte Theil werde der Herr in die Winde zerstreuen und auch hinter diesem her sein Schwert ausziehen. Ganz ebenso äußert sich Sacharja 13, 8. 9. Im Lande selbst, wird durch Jes. 6, 13. gedroht, werde nicht einmal der zehnte Theil bleiben (man weiß, wie wenige Juden gegenwärtig in Jerusalem und im gelobten Lande übrig sind), und überhaupt werde vom ganzen Volk nur ein Stamm übrig bleiben. Noch bei der letzten Sammlung scheint es nach Jes. 33, 14. 65, 13 ff. Ezech. 11, 18. Maleachi 3, 4, wird manches unlautere Mitglid wegfallen. Röm. 11, 26. steht mit diesem Allem nicht im Widerspruch, da hier eben nur von Israel als Volk die Rede ist. Aber desunerachtet spricht Hosea 1, 10. 11. von einer großen Zahl Israels gleich dem Sand am Meer bei oder wenigstens nach seiner Wiederherstellung (die sich um so mehr ergeben kann, als Juda und Israel zu Haufe kommen); vgl. Micha 2, 12. 4, 7. Sacharja 10, 10. Auch Zephania 3, 12. widerspricht dem nicht, da dieß geistlich zu nehmen. Sollte auch Israel im Anfang seiner Wiederherstellung noch minder zahlreich

1) Sollte auch, wie Schmieder in Gerlachs Bibelwerk deutet, Tempel und Stadt nicht mehr an den alten Plaz kommen, so wäre die Aehnlichkeit mit den alten Verhältnissen immer noch groß genug; übrigens bedarf die Schmieder'sche Aufstellung noch näherer Untersuchung, denn s. Sach. 12, 6.

seyn, so wird es wieder durch besondern Segen Gottes sich mehren (Jer. 31, 27. vgl. Jes. 44, 4. Sach. 10, 8. Ezech. 36, 37. 38.). Auch wird es ja Brüder aus den Heiden bekommen; vgl. vorläufig Jes. 66, 20. 56, 6. 8. Sach. 8, 23.

§. 28. Fortsetzung.

Wenn von gewissen Seiten die nationale Wiederherstellung des Volks Israel für die letzte Periode des Reichs Gottes in einer solchen Ausdehnung ausgesprochen wird, daß auch die Wiederherstellung des alttestamentlichen Cultus darunter fällt, so scheinen zunächst Stellen, wie Ezech. 40 ff. 20, 40. Jes. 60, 7. 11. 66, 20. 21. vgl. 19, 21. Jerem. 33, 18. 20. 21. Sach. 14, 20. Maleachi 3, 3. 4. ganz zuzustimmen; vgl. Matth. 5, 17—19. Und so **irrational** die Sache erscheint, so läßt sich immerhin Folgendes dafür anführen. Je länger Israel den Gefreuzigten verworfen hat, um so mehr muß es sich, wann es einmal umkehrt, sich einprägen lassen, wie an jenem Opfer alles Heil liegt, vgl. Hosea 13, 9. Sach. 13, 1. Jes. 53, und um so lieber wird es sich, wann es einmal den lange Verworfenen erkennt (vgl. Sach. 12, 10 ff.), dazu herbeilassen, gerade jenes Opfer zu ehren. Jene Einprägung und die Kundgebung dieser Werthschätzung des Einen Opfers für unsere Sünden und auch für Israels Sünden, woraus die Vergebung fließt, in der für Israel alles Heil liegt — hat zur Vermittlung die Wiederherstellung des alten Opfercultus, nicht als ob dieser an sich einen Werth hätte oder eine Wirkung; ¹⁾ aber er wird zu einem Memoriale dienen. Leiten auch die Seligen im Himmel noch all ihr Heil von jenem Opfer ab (Offenb. 5, 9. 13. 7, 10.), ist das heil. Abendmahl nicht bloß ein sacramentum, sondern

1) dergleichen die röm. Katholiken von ihrer Messe träumen.

auch ein sacrificium als Gedächtniß des Opfers Christi, als Dankopfer (Eucharistie) dafür, glaubt man heutiges Tags, bloße liturgische Gottesdienste seien doch auch ein Gottesdienst, so ist mit diesem Allem weitere Handleitung dargeboten, um eine Auffassung der Weissagung, wie die fragliche, zu verstehen. Das Liturgische überhaupt wird für Israel um so mehr Bedeutung bekommen, als in Folge der allgemeinen Geistesausgießung das Lehramt nicht mehr die Bedeutung haben wird, wie in den früheren Perioden der Kirche; vgl. Jerem. 31, 34. Es läßt sich ferner um so mehr begreifen, daß unter Israel gerade dieses Memoriale des großen Opfers, von dem alles Heil der Menschheit abhängt, eingerichtet werden wird, als die Vermuthung vorliegt, der sakramentlichen Communio, der geistlichen Verbindung mit Christo, die in der Kirche im höchsten Grade durch's Sakrament gegeben ist, werde für Israel jenes Wohnen des HErrn in Seinem Tempel zu Zion bei Seinem Volke substituirt seyn; dann bedarf nebenher das liturgische Gedächtniß Christi und Seines Opfers um so mehr seine besondere Vermittlung. Daß sich die Wiederherstellung des alttestamentlichen Cultus nach Sach. 14, 16—19. auch auf das Laubbüttenfest erstreckt, läßt sich noch besser begreifen. Denn, war das Laubbüttenfest zum Andenken an den Aufenthalt in der Wüste bestimmt, so hatte ja auch Israel Jahrhunderte lang in der Völkerwüste gewohnt (Ezech. 20, 35. Hosea 2, 14 ff.); und eben dieser Wüsten-Aufenthalt hatte sein Herz mürbe gemacht und zur Aufnahme des wahren Messias disponirt; in dieser Völkerwüste war es unter dem Druck der Völker gestanden: und nun ist es vor allen Völkern verherrlicht; dieses Gegensatzes und ihrer Verschuldung dabei sollen auch die Völker recht inne werden, daher selbst für diese die Theilnahme am Laubbüttenfest ein heiliges Gesetz seyn.¹⁾

1) Von diesen Gesichtspunkten aus ist noch in der 3. Aufl. des Calwer Handbuchs der Bibelerklärung die buchstäbliche Deutung von Ezech. 40—48. für die Jetztzeit beibehalten.

Indeß läßt sich doch bei der buchstäblichen Deutung von Ezech. 40—48. für die Letztzeit Israels Einiges nicht mit der bisherigen rationalen Auffassung und mit der Schrift selbst in Harmonie bringen. Mit der bisherigen rationalen Auffassung nicht; denn es ist mehrere Male von einer Versöhnung durch jene Opfer, wie zur alttestamentlichen Zeit, die Rede, so z. B. Ezech. 43, 20. 22. 27. 45, 17. 2c. Mit der Schrift nicht; denn die Ezech. 40—48. geschilderte Restitution schließt nach R. 45, 7. 16. 17. R. 46 auch die Restitution eines irdischen Fürsten Israels, dergleichen Hiskia und Josia gewesen, in sich; dagegen soll nach andern Stellen das einzige Haupt Israels und sein einziger Fürst im Reiche Gottes der Herr selbst seyn, nicht ein anderer Davidssohn neben Ihm, sonst wäre ja nur wieder die alttestamentliche Theokratie da, nicht die neutestamentliche Erfüllung derselben. Gegen eine Deutung von Ezech. 40—48. auf die Letztzeit nach dem ganzen buchstäblichen Umfang ist ferner der Umstand, daß Ezech. 44, 9. auch von einer fleischlichen Beschneidung die Rede ist, die noch stattfinden soll. Endlich ist in diesen Kapiteln gar kein bestimmter neutestamentlicher Standpunkt eingenommen und des Heils in Christo und der Bekehrung zu Ihm nie auf markirte Weise erwähnt. Nun lassen sich die übrigen Stellen, die mit einer buchstäblichen Bedeutung von Ezech. 40—48. für die Letztzeit übereinzustimmen scheinen, füglich auch anders deuten, Ezech. 20, 40. Jes. 19, 21. Jerem. 33, 18. 20. 21. Maleachi 3, 3. 4. von geistlichen Opfern, Jes. 60, 7. 11. von Naturalbeiträgen für die Zwecke des Reiches Gottes, dergleichen gegenwärtig schon öfters christianisirte Heidenvölker liefern; Jes. 66, 20. kann in der Weise der Vergleichung mit dem alttestamentlichen Cultus gesprochen seyn; Sach. 14, 20. 21. ist immerhin auch tropische Deutung möglich; und Matth. 5, 17—19. leidet bekanntlich sehr verschiedene Erklärung. Eine solche tropische Deutung dient keineswegs zum Nachtheil unserer buchstäblichen Erklärung in andern Fällen, da diese Fälle sich

ganz wohl unterscheiden lassen. Bei Ezech. 40—48. geht nun allerdings die tropische Deutung nicht wohl an; das Buchstäbliche steht zu gewaltig da. Auch will es uns, wie wir schon früher erklärten, nicht zulässig dünken, die Zeit, wo jener Ezech. 40—48. beschriebene Cultus stattfinden soll, zwar von der letzten Zeit zu verstehen, aber sie auf einen Bruchtheil derselben zu beschränken, nämlich entweder auf die Zeit jener vorläufigen Sammlung und Wiedereinrichtung Israels vor der Ankunft des HErrn und Aufrichtung Seines Reichs, oder auf die erste noch mehr jüdische Gestaltung dieses Reichs selbst bei Israel. Jenes geht nicht; denn R. 47 weist doch auf die Periode des eigentlichen Reichs Gottes auf Erden hin und läßt sich von R. 40—46. nicht ablösen; auch hatten wir Grund, anzunehmen, schon nur jene vorläufige Wiedereinrichtung werde nicht ohne neutestamentliche Belehrung Israels stattfinden. Das Andere ließe sich etwa durch Dan. 12, 11. 12. stützen, hat aber sonst gar nichts für sich. Hat nun um so mehr jene buchstäbliche Deutung auf die ganze Letztzeit ihre größten Schwierigkeiten, so bleibt uns nichts übrig, als einen Canon anzuwenden, — der auch sonst öfters zur Anwendung kommt, — und zu sagen, es seien Ezech. 40—48. verschiedene Zeiten in Einer Anschauung zusammengefaßt, eine alttestamentliche Nachperiode des Reiches Gottes, wo ein neuer Tempel buchstäblich wie der Ezech. 40—48. beschriebene hätte zu Stand kommen sollen, aber (Dan. 9, 25.) in jenen kümmerlichen Zeiten nicht zu Stande kam, und die Letztperiode, wo überhaupt wieder ein neuer Tempel in Israel ersteht (vgl. Offenb. 11.), der auch noch manche nationale Eigenthümlichkeit hat, und in dem namentlich der HErr wohnt, aber ohne jene specifisch-alttestamentliche Ausprägung. Wir sind zwar nicht die, welche bloß eine solche in einander verschwimmende Weissagung kennen, wir haben das bei andern Gelegenheiten, z. B. in der Gesamtvorrede zum Galwer Handbuch der Bibelerklärung, genug-

sam erklärt.¹⁾ Wir haben ja Weissagungen genug, in denen das Ganze auseinander gelegt ist in seine Theile. Aber eben so gewiß ist, daß die Weissagung oft einen zusammenfassenden Blick hat, und namentlich bildet Haggai 2, 7. 8. einen mit Ezech. 40—48. in der eben gegebenen Deutung ganz analogen Fall; denn schon an dem Tempel, der zu Jesu Zeit stand, erfüllte sich Haggai 2, 8., während doch erst die Letztzeit die volle Erfüllung bringen wird. Ebenso verhält es sich ja mit der Joel 3, 1. geweissagten Geistesausgießung, die Petrus Apostelg. 2 schon theilweise erfüllt findet, die aber nach ihrem ganzen Umfang erst in den letzten Zeiten in Erfüllung gehen wird. Umgekehrt kann eine Weissagung vorliegen, wie Ezech. 40—48., die nach ihrem Hauptumfang noch alttestamentliche Erfüllung finden sollte, deren Erfüllung aber nach ihrer höheren, wenn gleich weniger hervortretenden Seite der Letztzeit angehört. Davon aber, wie die bestimmtesten göttlichen Anordnungen doch durch den Drang der Umstände eine Modifikation erleiden und jedenfalls die Menschen säumig in ihrer Erfüllung seyn können, gibt uns sowohl Beschneidung als Passah schon in der Wüste ein Beispiel.

S. 29. Fortsetzung.

Jedenfalls ist Israel im Reiche Christi wieder das Erstlingsvolk. Denn neben jenem ersten Verhältniß Israels zu Christo in Seinem Reiche, das wir oben bezeichnet haben und das in der innigsten geistlichen Verbindung mit Christo besteht, geht her das zweite, in welchem Israel Christo als seinem König unterthan ist, dessen Volk bildet.²⁾ Und eben hierin auch wird es eine hervorragende

1) auch dort noch die buchstäbliche Erklärung der fraglichen Stelle von der Letztzeit beibehalten.

2) Dieses doppelte Verhältniß erklärt sich in seinem tieferen Grund aus der Analogie, die im Verhältniß des Einzelnen zum

Stellung einnehmen. Der Herr ist König auf dem Berge Zion über Sein Volk (Micha 4, 7.) und dagegen Israel Sein Volk (Ezech. 20, 40. 34, 29—31. vgl. 23 ff. 37, 27. Jerem. 32, 38. vgl. 31, 1. Hosea 1, 10. 11. 2, 1. 23.). Und zwar das vereinte Israel; vgl. hierüber noch insbes. Jes. 11, 13. Ezech. 11, 19. 37, 19. 22. 24. Jerem. 32, 39. 33, 7. Als Volk des Herrn wird es nun seinem König David dienen (Jerem. 30, 8. 9.) und keinem Fremden mehr, vgl. Ezech. 20, 40. Die Gesinnung, in der es dem Herrn dienen wird, ist Jes. 29, 18—24. bezeichnet; es wird nun nimmer taub, sondern hörend, nimmer blind, sondern sehend seyn, vgl. Jes. 30, 21. 35, 5. 6. 43, 8.; und Jeder wird den Herrn erkennen, Jes. 11, 9. 54, 13. Jerem. 24, 7. 31, 34., auf Ihn vertrauen, Jes. 10, 20. 17, 7. 57, 13. Zeph. 3, 12. und Ihn fürchten sein Leben lang, Jes. 29, 23. Jerem. 32, 39. 40. Und nicht bloß, weil der Herr all ihre Sünden ihnen vergibt, Jes. 33, 24. Jer. 23, 6. 31, 34., 33, 8. 16. Ezech. 36, 25., sondern auch weil sie ein neues Herz haben, Ezech. 11, 19. Jer. 31, 33., und gründlich geläutert Maleachi 3, 3. 4. vgl. Jes. 48, 10. 11. in Seinen Geboten wandeln, Zeph. 3, 13. Sach. 10, 12., wobei sie Mißfallen haben an all ihrer früheren Bosheit, Jes. 30, 22. Ezech. 11, 18—20. 16, 61—63. 36, 31. 32. 20, 43. Zeph. 3, 11., weil kein (muthwilliger) Sünder unter ihnen existiren darf, Jes. 65, 20. Jerem. 31, 30. Ezech. 11, 21. 20, 38., wird Israel ein heiliges Volk genennet werden, Jes. 62, 12. vgl. 60, 21. 45, 25.¹⁾ Ezech. 20, 41. Jes. 61, 3. Maleachi 3, 3. 4. Von Seinem Geiste werden auch Richter und Helden beseelt seyn, Jes. 28, 6. 32, 2—8. vgl. 33, 18. 60, 17. Insbesondere wird Jerusalem, wo der Herr wohnt und thront, Jerem. 3, 17., heilig seyn und heißen, Jes. 4, 3. 4. 26, 2. 33, 5. 6.

Herrn stattfindet, wenn der Herr dem einzelnen Gläubigen sowohl Sein in ihm als Sein bei ihm seyn schenkt.

1) wiewohl in dieser Stelle der Ton zunächst nicht auf „Alle“ — sondern auf „im Herrn“ fällt.

54, 14. 62, 12. Joel 3, 22. Jerem. 31, 23. vgl. 38—40., und es wird deswegen als ein besonderer Vorzug gerechnet werden, Zionsbürger zu seyn. Dieß Ehrenrecht wird auch aus dem Lande je Einem von Einer Stadt und Zweien von Einem Geschlecht zu Theil werden (so wörtlich Jerem. 3, 14.). Dafür wird Jes. 28, 5. der Herr Zebaoth eine liebliche Krone und ein herrlicher Kranz seyn den Uebrigen Seines Volks, vgl. Jerem. 30, 21. Jes. 4, 2. 12, 6. (der Heilige Israels groß in Zion), 52, 7. 8. 10., ihr Schutz Jes. 4, 6. R. 12. 25, 4. 5. 26, 1. 33, 16. 20 ff. 54, 13. 14 ff. 60, 18. 62, 8. 9. Jer. 23, 6. Ezech. 34, 28. 39, 26. 27., ihr Helfer von allem Joch der Last, von aller Ruthe der Treiber, Jes. 9, 3. 10, 27. 14, 3. 25, 9 ff. 26, 1. 3. 4. 12. 32, 16—18. Alle andern Völker werden Israel unterthänig seyn, zunächst namentlich Philister-Land, Edom, Moab, Ammon,¹⁾ so daß zum Territorium Israels nichts fehlt, Jes. 11, 14. 25, 10—12. 34, 17. vgl. Jerem. 48, 47. Amos 9, 11. 12. Zeph. 2, 9. Obadja B. 17. 21., ferner Egypten, Mohrenland und Seba, Jes. 19, 17. vgl. B. 21. 45, 14.; aber auch alle andern Heiden und Königreiche, Jes. 60, 12. 14. Amos 9, 12., und deren Fürsten selbst, Jes. 49, 7. vgl. Ps. 68, 30. 72, 10. 11. Israel wird dabei in jeder Hinsicht gesegnet seyn, Jes. 27, 2. 3. 6. 29, 23. 45, 17. vgl. 48, 18. 19. 58, 10. 11. 65, 23. Jer. 30, 20. 31, 25. 32, 41. Hosea 6, 3. 4., zumal geistlich Jes. 44, 3. 4. Maleachi 4, 2., aber auch leiblich, Jes. 30, 24. 32, 20. 35, 1. 2. 65, 21. 41, 17 ff. 43, 20. 55, 13. 58, 11. 12. Jerem. 31, 12. Ezech. 34, 13. 14. 26. 27. 36, 29. 30. 33., daher voll Freude, Jes. 49, 13. vgl. R. 12. 52, 9. 61, 2. 3. 62, 6 ff. 65, 19. Jerem. 30, 19. Sach. 10, 7. vgl. 9, 12., und ein Ruhm vor allen Völkern, Jes. 43, 21. 55, 13. 58, 14. 60, 15. 61, 5. 7. 62, 1—4. 6 ff. 66, 10. Jerem. 33, 9. Ezech. 20, 41. 28, 25. 39, 28. Zeph. 3, 19. 20., insbes

1) Es versteht sich, daß immer die jeweiligen Bewohner dieser Länder gemeint sind.

sondere Jerusalem herrlich, Jes. 54, 11. 12. 60, 13. 17. 19. 20. Dieß ist das gute Regiment des großen Davidssohns über sein Volk, wie es zumal Jerem. 23, 5. 6. 33, 15. 16. Ezech. 34, 23. 24. 30. 31. gerühmt ist.

§. 30. Die Christokratie unter den andern Völkern.

Auch die andern Völker sollen nach Jerem. 23, 5. 33, 15. dem Reich der Gerechtigkeit und des Friedens angehören, das der Herr in der letzten Zeit zunächst unter Seinem Volke aufrichten wird. Denn des Herrn Name wird sowohl zufolge der Katastrophe über den Antichrist als zufolge dessen, was Er an Seinem Volke thut, herrlich werden bis an der Welt Ende Offenb. 15, 4. Jes. 42, 10 ff. vgl. 8. 52, 10. 61, 11. 62, 11. 66, 18. Ezech. 37, 28. Zudem wird das Evangelium nun erst recht getrieben werden in allen Ländern (Jes. 49, 6. Zeph. 3, 9.). Israel selbst wird die Heiden rufen, Jes. 55, 5., und so sein Priesterthum Jes. 61, 6. ausüben, vgl. Jes. 12, 4. 5., und Errettete von den Heiden selbst werden nach Jes. 66, 19. die fernsten Heiden in Asien und Afrika besuchen und des Herrn Herrlichkeit unter ihnen verkünden, was um so mehr Eingang finden wird, als der Herr durch Seine vorausgehenden Erweisungen schon ein Zeichen (Jes. 66, 19.) zur Bekehrung unter die Heiden gegeben hat.¹⁾ Ueber alles Fleisch wird ja jetzt nach Joel 3, 1 ff. in besonderem Maaß der Geist Gottes ausgegossen. So werden sich denn auch die Heiden in Masse bekehren (Habakuk 2, 14.), sich an das Volk Israel anschließen, und, um den Herrn zu suchen und Ihm zu dienen, sowie von Ihm sich weisen zu lassen, nach Jerusalem kommen (Jes. 2, 1 ff. vgl. Micha 4, 2. 3. Jes. 11, 10. 14, 1. 24, 14 ff. 25, 3. 7. 44, 5. 56, 6—8. 60, 4 ff. 66, 23. Jer. 3, 17. Ezech. 20, 40. Sach. 9, 22. 23. 14, 16—19.). So wird denn das Volk Israel eine Menge Erben und Kinder bekommen Jes. 44, 5. 54, 1 ff. 60,

1) vgl. Offenb. 15, 4.

22. Ezech. 16, 61. 36, 12. Schon bei der Sammlung Israels wird sich mancher Fremde an sie hängen; das Land wird davon zu eng werden, Jes. 49, 11 ff. Manche werden dort auch Priester und Leviten werden, Jes. 66, 21. Besonders werden Egypten und Assur als solche namhaft gemacht, die selbst mit dem Volk und Land Israel ein Volk und Land des HErrn bilden, Jes. 19, 21. 22. 24. 25. (vgl. Sach. 10, 11. 12.), für welchen Zweck auch eine Bahn hin und her durch diese Länder seyn wird, B. 23. Auch Philister = (Sach. 9, 7.) und Moabland (Zeph. 3, 10.) sind besonders genannt; vgl. Ps. 87, 4. (hier auch noch die Tyrer). ¹⁾ Diese Völker, die sich an das Volk Israel anschließen, werden einerseits ein Schmuck seyn für Israel, Jes. 49, 18., wie denn Israel auch der Heiden Güter essen wird (61, 6.), andererseits sollen sich die Heiden ergötzen an der Fülle Israels, Jes. 66, 11 ff. Streitsachen zwischen den Völkern werden nicht mehr durch Krieg, der ganz verbannt seyn wird, Jes. 9, 5., sondern durch den HErrn entschieden werden, welcher König ist auf dem ganzen Erdboden. Wie die einzelnen Sünder werden ausgerottet werden, Jes. 65, 20., so werden auch diejenigen Völker, welche etwa sich nicht fügen wollen, nach Ps. 2, 9. mit eisernem Scepter geweidet, wie Löpfe zerschlagen werden; vgl. Micha 5, 3. 11. und Jes. 2, 4. 9, 7. 11, 4. 60, 12. die Erweiterung der Herrschaft des HErrn durch Gerechtigkeit und Gericht. Auch die Könige und Richter auf Erden werden sich (vgl. Jes. 2, 11 ff. Ps. 2, 10. 11.) veranlaßt finden, dem HErrn zu dienen, und es wird dann (Jes. 32, 3—5. B. 8. 16.) eine andere Verwaltung der obrigkeitlichen Aemter geben, denn bis dato zu sehen gewesen ist. ²⁾

1) Ezech. 16, 53—55. scheint uns auch mehr hierher zu beziehen zu seyn, als zu Effenb. 21, 24., vgl. Ezech. 47, 8 ff. mit Matth. 10, 15.; in allen obigen Fällen sind immer die jeweiligen Landesbewohner zu verstehen.

2) Da wird dann auch die Plackerei des geistlichen Amtes mit der Kirchen- und Sittenpolizei ein Ende haben.

In allen diesen Beziehungen wird der Herr auch Seinen Heiligen Schwerter in die Hände geben, und zwar sowohl jenen Heiligen vom Himmel, die mit Ihm gekommen sind (Offenb. 2, 26—28.), als auch dem heiligen Volk des Herrn auf Erden (Ps. 149, 5—9. Dan. 7, 27.), insbesondere dem Volk Israel. Denn gleichwie dieß nach dem oben Bemerkten einerseits Priesteramts pflegen wird unter den Völkern und wird viele Heiden hinzubringen zum Herrn (als das rechte Speisopfer, vgl. Jes. 66, 20.), und wie es auf diese Weise seyn wird ein Thau unter vielen Völkern, ein sanfter Regen, den der Herr sendet, Micha 5, 6., ebenso wird es auch wieder auftreten gleich einem Löwen unter den Heiden, Micha 5, 7. 8. vgl. 4. 5. Jes. 41, 15. Sach. 10, 3—5. 12, 6. Maleachi 4, 3., und alles Feindliche hinwegräumen.

§. 31. Das gesammte heilige Völkerleben und die verklärte Erde.

In Folge dieser Herrschaft Christi und Seiner Heiligen, sowie andererseits der friedlichen geistlichen Mittel, welche zur Bekehrung der Welt werden angewendet werden, Jes. 42, 1—8., zumal der Herrschaft des Geistes, Joel 3, 1 ff., und des priesterlichen Waltens jener Heiligen im Himmel (s. außer Offenb. 20, 6. auch noch 1, 6. 5, 10.) und auf Erden, wird sich bei gleichzeitiger Gebundenheit des Satans ein Zustand ergeben, wie er bis jetzt noch nicht da gewesen, ein Reich der Gerechtigkeit und des Friedens, Jes. 9, 7. vgl. 57, 19., sowie ein heiliger Tempel des Höchsten dastehen, Habakuk 2, 20, mit dessen Herstellung herwiedergebracht, vollendet ist (Apostelg. 3, 21.) Alles, was Gott geredet hat durch den Mund Seiner heiligen Propheten von der Welt an.¹⁾ Die Nationen werden nun verbunden seyn in Einem Universalkreich, das des Herrn Reich ist, Dan. 7, 14. 2, 34. 35. vgl. Jes. 54, 5.

1) sofern die alttestamentliche Weissagung doch stets schließlich mehr auf das diesseitige als jenseitige Reich Gottes geht.

55, 4. Joh. 10, 16. — ohne daß deswegen die Mannigfaltigkeit der Nationen verschwindet, Zeph. 2, 11. (alle Inseln unter den Heiden werden Ihn anbeten, je gleicher an seinem Ort). In dieses Reich lösen sich alle bisherigen Weltreiche auf, und kein anderes kann mehr bestehen. Auch die bisherigen staatlich-kirchlichen Verhältnisse lösen sich auf, und namentlich verschwindet der bisherige Gegensatz von Kirche und Staat in einer höheren Einheit. Nicht als ob die Thätigkeiten selbst aufhörten, die der Gemeinde des Herrn gebühren. Diese kommen dann erst recht in Schwung, auch der Cultus in der Gemeinde, trotzdem, daß kein Bruder den andern mehr lehrt, da dann um so mehr, wie in der Urkirche, die Joel 3, 1. 2. genannten Gnadengaben sich in der reichsten Mannigfaltigkeit äußern und ebendeshwegen, weil Jeder Gott erkennt, und Gesichte und Träume an die Stelle der Lehre treten, um so mehr auch bloß liturgische Gottesdienste am Platz sind. Ebenso aber auch die Missions-thätigkeit der Gemeinde nach außen — wird dann erst recht in Schwung kommen, s. §. 30. Auch die Thätigkeiten, die dem Staat in seiner jetzigen Stellung zur Kirche gebühren, namentlich das Zuchtelement, das er zu Ruh der Kirche ausüben soll, ¹⁾ der Schutz der Kirche vor feindseliger Gewalt — diese Thätigkeiten werden nicht ausgehen, sondern laut dem am Schluß des vorigen Paragraphen Beschriebenen erst recht in Schwung kommen. Aber das wird die höhere Einheit von Kirche und Staat seyn, die nun stattfindet, daß die Heiligen des Höchsten, wie sie es sind, die jenen Cultus bethätigen, so auch das Zuchtelement und den Schutz der Kirche selbst in die Hand nehmen, und das um so wirksamer, als sie der Herr mit hinreichenden Mitteln und Kräften dazu ausstattet. So ist die Kirche die herrschende Macht, und so die Kirche identisch mit dem Reich Gottes. Aber dessen zweiter Charakter ist, wie zuvor bemerkt und an das erstgenannte

¹⁾ leider säumig genug ausübt.

Moment sich anschließt, die die ganze Erde umfassende Erstreckung, die es als Universalreich hat, und dessen dritter das heilige oder der Zucht sich fügende Völkerleben. Die widerstrebenden Elemente sind die Minorität (Gog und Magog an die vier Enden der Erde verwiesen 2c.) und müssen sich laut dem eben Gesagten und Schluß des vorigen Paragraphen jedenfalls fügen. Aus den zustimmenden Elementen, welche — was bis jetzt in der Weltgeschichte noch nie der Fall gewesen — nun weit- aus die Majorität und jedenfalls die Uebermacht bilden, geht diejenige Gestalt des Reiches Gottes hervor, welche wir nach innen zu als einen heiligen Tempel des HErrn und nach außen als ein heiliges Völkerleben erblicken. Von jenem heiligen Tempel des HErrn in der Letztzeit reden (vgl. Eph. 2, 21. 4, 13. 16.) z. B. Habakuk 2, 20. Sach. 6, 12. Haggai 2, 8. Der HErr wird darin wohnen mit Seiner Herrlichkeit. Denn wie Er herrschen wird von Zion aus, so wird Er von dort aus auch alle Welt mit Seiner Herrlichkeit erfüllen, s. schon 4 Mos. 14, 21. 1) Die Erkenntniß des HErrn, womit die Erde bedeckt ist (nach Joel 3, 1. auch außerordentlicher Art, so daß sie bei den neu berufenen Völkern die lange geistige und kirchengeschichtliche Entwicklung der alten Völker ersetzt), wird Alles beherrschen (sonst würde sie ja nicht die Erde bedecken, wie Wasser den Meeresgrund bedeckt). Alles wird nun dem HErrn heilig seyn, selbst die Rosse und ihre Rüstung, selbst die Kessel (Sach. 14, 20. 21.), und es wird in der Heiligkeit, wie in der Erkenntniß kein Unterschied seyn zwischen Priestern und Laien, Heiden und Israel (— dieß der Sinn der zweiten Hälfte von Sach. 14, 20.). Sind nun die Rosse und

1) Auch das Gleichniß von der Hochzeit und vom Hochzeitmahl leidet hier wiederholt seine Anwendung, s. Offenb. 19, 7—9. und vgl. Jes. 25, 6., wiewohl es in Uebereinstimmung mit Trübsen, wonach die Hochzeit hauptsächlich der Gemeinde aus Israel gilt, bemerkenswerth, daß die andern Völker eben nur zum Hochzeitmahl berufen sind in der Eigenschaft von Gespielen der Braut.

Kessel dem HErrn geheiligt, d. h. ist selbst das tägliche Leben ein Gottesdienst (auch was im Stall und am Herd geschieht), ¹⁾ so wird noch viel mehr Kunst und Wissenschaft dem HErrn geheiligt seyn und des HErrn Wege gehen, nämlich so, daß man alle Kräfte und Gaben der Kunst und Wissenschaft als von Ihm empfangen und für Ihn zu verwenden wird ansehen, und daß man dieß thut zur Ehre des HErrn, es sei die Natur, oder der Mensch, oder die Geschichte Stoff und Gegenstand. Theils für diese Zwecke, theils zur Förderung des Reiches Gottes nach andern Seiten werden auch die verschiedenen Anlagen der Individuen wie der Nationen in einem heiligen Wettstreit verwendet werden und harmonisch sich zusammenschließen (Jes. 60, 11. 12.). Im Dogma wird dann nach Eph. 4, 13. eine herrliche Einigung stattfinden, nicht als ob dann überhaupt die Dogmatik eine neue wäre: Christus bleibt A und O; aber die untergeordneten Differenzen werden in einer höheren Einheit verschwinden. Ist so Alles von der Einen Erkenntniß, Furcht und Liebe des HErrn getragen und beherrscht, Alles Ihm geweiht, so kann auch die Erde, wo der Mensch wohnt, ihre Verflärung wieder empfangen, ebenso und ebendamt das leibliche Daseyn des Menschen. Er wird vor Allem wieder die Herrschaft über die Natur gewinnen, Ps. 8. zweite Hälfte, vgl. Jes. 11, 6. 8. 9., wird diese aber auch ganz anders anwenden, als bisher, namentlich der Thierwelt zu Hilfe und Segen (Röm. 8, 21.), ²⁾ und der Friede, der unter der Menschheit herrscht, sowie jene geordnete

1) Kessel hat Sach. 14, 21. nicht mehr die eingeschränkte Bedeutung, wie B. 20, sondern es soll gesagt seyn: man werde mit jedem Kessel dem HErrn opfern, während B. 21., wie bemerkt, der Gegensatz zwischen Kesseln der Priester und der Nichtpriester im Opferdienst als neutralisirt dargestellt werden soll.

2) Wir behaupten damit nicht, daß Röm. 8, 19. 21. im Reiche Gottes auf Erden schon seine vollständige Erfüllung finde; was aber die Thierwelt betrifft, so kann gerade sie nur diesseits von ihrem Druck erledigt werden.

Herrschaft der Menschen über die Thierwelt wird auch diese zu einer paradiesischen Harmonie unter sich und mit den Menschen zurückführen, Jes. 11, 6 ff. Hosea 2, 18. Auch Himmel und Erde werden dann in einer neuen Klarheit strahlen, welche ihnen schon die auf Erden waltende Herrlichkeit des Herrn gibt, und können so schon jetzt gewissermaßen neu heißen, Jes. 65, 17. vgl. 16. 18. 66, 22. 24, 23. 60, 19. 20. Alles Thun der Menschen wird im Segen gehen, Jes. 65, 21 ff., da der Himmel die Erde erhört, und die Erde Korn, Most und Del etc. Hosea 2, 21. 22. Selbst an der leiblichen Existenz des Menschen wird sich die großartige Restitution der Menschheit bewähren, die nun erfolgt ist, Jes. 65, 20. und mit diesem Allem auch Matth. 13, 31—33. in jeder Beziehung erfüllt seyn.

§. 32a. Schluß.

Wir erörtern zum Schlusse noch einige untergeordnete Punkte; einmal die Frage, in welchem Umfang die Menschheit vereinigt ist zu diesem Friedens- und Gerechtigkeitsreiche und Theil hat an seinen herrlichen Segnungen. Wenn einerseits das Ideal, das uns die Zeit der Christokratie darbietet, nur in sofern vollständig erfüllt scheint, als die ganze Menschheit unter dieser Christokratie vereinigt ist, so wird von anderer Seite die Menschheit, welche das Reich Christi bildet, auf das Judenthum und die Heidenwelt beschränkt. Diese letztere Ansicht motivirt sich damit, daß nicht bloß der antichristliche Theil der Menschheit ausgerottet ist, den (nach der weltgeschichtlichen Auffassung des Antichristentums, die wir oben gegeben haben) besonders die Römisch-Christenheit der Länder und Reiche Europa's liefern wird, — und daß die ächten Christen während der antichristlichen Zeit der antichristlichen Gewalttherrschaft als Opfer fallen werden. Allein ob diese Gewalttherrschaft alle Gläubigen der alten Christenheit erreicht, haben wir schon oben angezweifelt, und in Offenb.

13, 7. 8. 15. um so weniger gefunden, als wir zu vermuthen hatten, es werde Zufluchtsorte geben. Sodann erfahren wir, daß eben die antichristliche Katastrophe und der Anbruch der neuen Zeit auch vielen bis dahin Verthörten die Augen öffnen wird. S. Offenb. 15, 4.: alle Heiden werden kommen und anbeten vor Dir, wo wir eigentlich alle Völker zu verstehen haben. Es gieng gewiß von der Bedeutung des tausendjährigen Reichs die schönste Seite verloren, wenn nicht auch diejenigen Völker und Staaten, die eine lange Geschichte durchgemacht haben, d. h. die europäischen (germanisch-slavischen, die zum Theil auch noch das Blut und die Cultur der alten griechischen und römischen Völkerwelt repräsentiren), endlich zu einem idealen Abschluß dieser Geschichte gelangten, wenn nicht das ganze bisherige Völkerleben geheiligt werden sollte; und wir möchten Röm. 11, 12. 15. namentlich auch hieher beziehen. Auch Offenb. 14, 14. 20. vgl. 11, 18. deutet doch an, daß während ein Theil der Menschheit zum Gericht reift und abgeschnitten wird, wie die reife Traube, ein anderer Theil ein reifes Erntefeld für den H. Ern bietet. Ist ferner das Gleichniß von den zehn Jungfrauen auch auf das diesseitige Reich Gottes zu deuten, so müssen wir diese zehn Jungfrauen doch unter den Gläubigen der bisherigen Christenheit suchen. Es läßt sich nun der Weissagung sicher entnehmen, daß namentlich auch die germanisch-slavische Völkerwelt noch ihre Stellung im Reiche Gottes haben wird; denn wenn sie gleich in der Weissagung leider ihre Erwähnung (unter dem Namen Gomer, Thogarma, Asenas) als die allerletzte Gegnerin des Reiches Gottes im Bund mit Gog und Magog findet (Ezech. 38 u. 39.), so wird sie dieß doch erst in Folge einer neuen Verführung und nur der Masse nach. Eben dieß setzt aber voraus, daß auch sie zuvor dem Reiche Gottes eingegliedert war, was wir um so mehr erwarten dürfen, als schon die griechisch-römische Völkerwelt Ein Mal einen idealen Abschluß ihrer Geschichte fand in den Gemeinden der Urkirche, Israel und die

Heiden — das ist gewiß — haben jedenfalls Theil am Reiche Gottes; aber warum sollte nicht auch die germanisch-slavische Völkervelt, die trotz den andern geschichtlichen Völkern eine so reiche Geschichte hinter sich hat, welche freilich endlich in's Antichristenthum ausläuft, — ihren besseren Elementen nach nicht bewahrt bleiben für's Reich Gottes? Und wie herrlich, wenn nicht bloß überhaupt die drei großen Völkerkreise, der semitische, der japhetische und hamitische (auch letzterer laut Ps. 68, 32. 87, 4. nach Brechung des noachitischen Fluchs vgl. Jerem. 31, 29. 30.) im Reiche Gottes vertreten sind, sondern jeder wieder in mehreren Abtheilungen, so der semitische in Israel und der arabischen Stammverwandtschaft und Nachbarschaft, i. Jes. 60, 6. 7., der japhetische in den beiden Hauptästen des indogermanischen Stamms, ähnlich wohl auch der hamitische, jeder der Hauptäste aber sich wieder mannigfach als Zierde des Reichs Gottes verzweigt!

§. 32b. Letzter Schluß.

Der so eben erörterte Nebenpunkt betrifft den ethnographischen, beziehungsweise geographischen Charakter des Reiches Gottes. Ueber den chronologischen haben wir uns, soweit es sich um den Eintritt des Reiches Gottes betrifft, schon oben bei Berechnung der antichristlichen Periode, an die sich die Periode des Reichs Gottes anschließt, ausgesprochen. Hierzu ist nun noch ergänzend hinzuzufügen, was Daniel 12, 11. 12. bemerkt ist. Der erste von den hier specieller angegebenen Terminen des gedachten Eintritts bezieht sich wohl (wie der angegebene terminus a quo der ersten Zahl vermuthen läßt) schließlich auf die Reinigung der Erde und besonders des werthen Landes, Jerusalems, von allem Widerchristenthum und sonstiger Unreinigkeit, der zweite auf die vollständige Sammlung des Volks Israel; auch mag noch Anderes, was zum Act der Aufrichtung (Constitution) des Reiches Gottes gehört, darunter begriffen seyn, die Ausgießung des Geistes, Ver-

breitung seiner Ströme 2c. Was die Dauer des diesseitigen Reiches Gottes betrifft, so ist diese zwar zunächst auch etwas Untergeordnetes, sonach auch als tausendjährige; aber wenn diese Dauer überhaupt richtig ist, so ist sie gewiß der heiligen göttlichen Zahlordnung angemessen, die überall in Natur und Geschichte waltet.¹⁾ Man könnte nun zwar die Offenb. 20. angegebenen tausend Jahre meinen nur auf die Regierung der verklärten Heiligen beziehen, dagegen der Periode des Reiches Gottes überhaupt eine längere Dauer zuschreiben zu sollen, wie dies manche Gläubige seit Bengel thun,²⁾ — insbesondere so, daß nach den ersten tausend Jahren die Regierung an andere auferstandene Heilige während eines zweiten Jahrtausends käme. Allein 20, 2. 7. (wo B. 7. wie B. 4. 5. die tausend Jahre mit dem Artikel, also als die B. 2 bestimmten tausend Jahre bezeichnet sind) spricht entschieden gegen obige Annahme. Nach der Vernichtung von Gog und Magog und völliger Aufhebung der Macht des Teufels B. 9. 10. bleibt uns immerhin auch noch ein Raum für die diesseitige Reichsperiode; aber wie lange — ist uns nicht gesagt. Dagegen wird uns B. 11 nach der gedachten Scene schnell die neue Scene der allgemeinen Auferweckung und des allgemeinen Gerichts vorgeführt, womit die himmlische, ewige (nicht bloß tausend Jahre, sondern Aeonen währende) Reichsperiode sich eröffnet, zu welcher wir nun schließlich übergehen.

1) und hat man daher auch keine Ursache, sich der Benennung des tausendjährigen Reichs zu schämen, um so weniger, als darin zugleich die Andeutung liegt, daß diese irdische Reichsperiode auch wieder eine vorübergehende seyn und einer höheren Platz machen wird.

2) von der Hengstenberg'schen Erklärung der tausend Jahre bedauern wir nach allem Bisherigen Umgang nehmen zu müssen.

Viertes Kapitel.

Von der letzten Vollendung des Reiches Gottes.

S. 1. Uebergang vom Bisherigen.

Die irdische Periode des Reiches Gottes und Christi, die wir im vorigen Kapitel kennen gelernt haben, ist noch nicht die Periode der letzten Vollendung desselben. Jene irdische Periode stellt das Reich Gottes dar — eben so weit es auf Erden vollendet werden kann. Immerhin hat, wie wir sehen, auch diese Art von Vollendung ihre Bedeutung — für die irdische schließliche Entwicklung der Menschheit, und namentlich die Darstellung eines idealen Völkerlebens eignet sich nur für eine irdische Periode des Reiches Gottes. Aber, daß diese irdische Periode des Reiches Gottes nicht die letzte Vollendung desselben seyn kann, ergibt sich schon aus dem Einen Umstand, daß in dieser Periode weder alle Völker, noch alle bis dahin selig Vollendeten vertreten sind. Nicht alle Völker: nämlich eben diejenigen Völker nicht, die schon früher vom Schauplatz der Geschichte abgetreten waren, und ebenso auch von den Völkern, die in's Reich Gottes eingehen, die früher dagewesenen Generationen nicht, so selbst vom Volk Israel nicht, weßwegen auch Röm. 11, 26. nur relativ zu verstehen ist. Nicht alle bis dahin selig Vollendeten sind vertreten im irdischen Reiche Gottes. Denn wir fanden die Unterscheidung eines doppelten oder gar doppelten **und** dritten Jahrtausends desselben, — welche beide jedenfalls nach Gogs Sturz verlegt werden müßten, — worin allmählig alle verstorbenen Gläubigen als selig Vollendete zur Mitregierung kämen, nicht schriftmäßig begründet; und, was das Eine Jahrtausend betrifft, so konnten wir um so weniger auf Grund von Offenb. 20, 4. 5. annehmen, daß außer den Märtyrern

alle jene Gläubigen dabei betheiligt seien, als wir am allgemeinen Gerichtstage nach der allgemeinen Auferstehung solche gläubige Jünger Jesu finden werden, denen der Herr dort erst das Reich Gottes zutheilt, und als wir die Verwandlung der letzten Gläubigen, davon die Schrift weissagt, eben auch erst gleichzeitig der allgemeinen Auferstehung sehen müssen. Es muß also noch eine Periode des Reiches Gottes — über die irdische hinaus — erwartet werden und eintreten, wo die verstorbenen Gläubigen alle am Reiche Gottes Theil bekommen, vgl. vorläufig Offenb. 22, 3—5. Ebenso muß über die Völker nach ihrer ganzen Zahl noch das Recht ergeben, so daß sie nach der Gesamtheit ihrer Individuen entweder noch zum Licht und Leben gelangen oder ausgeschlossen werden vom seligen Erbtheil: vgl. vorläufig außer Matth. 25, 32. noch Offenb. 20, 12. 21, 24. 27. 22, 14. 15. Dieß ist der eine Gesichtspunkt, von welchem sich der Eintritt einer neuen, der eigentlichen Vollendungsperiode des Reiches Gottes, in's Licht stellt.

Der andere Gesichtspunkt ergibt sich aus dem letzten Auslauf, den selbst die irdische Periode des Reiches Gottes genommen hat.¹⁾ Nach so manchen außerordentlichen Offenbarungen des Allmächtigen und der Herrlichkeit des Herrn, wie sie bei der Aufrichtung und während der Dauer des Reiches Gottes auf Erden vorgekommen sind, und da zugleich ein Warten des Geistes, wie noch nie, stattfindet, liegt die Möglichkeit und das Recht zur Erwartung vor, daß die Völker, auch wenn Satanas aus seinem Gefängniß noch einmal los wird (Offenb. 20, 7.), seiner Verführung sich nicht mehr hingeben wie zur Zeit des Antichristenthums und vordem. Aber diese Erwartung wird getäuscht (Offenb. 20, 8.),

1) Wir reden vom Standpunkt unserer Betrachtung, als wäre die genannte Periode schon abgelaufen, weil wir sie in unserer Betrachtung schon hinter uns haben; sonst müßten wir von dem Auslauf sprechen, den sie nehmen wird.

die Völker bestehen die genannte Probe nicht. Und was sich dabei herausstellt, ist das Resultat, daß die Sünde und der Geist der Empörung wider Gott unter dem Einfluß des Teufels eine Macht ist auf Erden, gegen welche auch die stärksten göttlichen Gegenwirkungen nichts vermögen, und welche weder eine vollkommene Sicherheit der Gläubigen, noch eine volle Verklärung der Erde zuläßt: d. h. es stellt sich mit dem zuletzt Gesagten als Resultat heraus, daß auf Erden kein vollendetes Reich Gottes hergestellt werden kann, in welchem die ganze Menschheit aus Liebe und Furcht und einem freien Trieb des Geistes Gott gehorchte, daß insbesondere ein heiliges Völkerleben doch nicht im ganzen Umfang sich entwickeln kann, und daß (vgl. Offenb. 20, 9.) das Heerlager der Heiligen stets durch den Geist des Widerchristi angefochten sein wird, so lange nicht eine lokale Scheidung zwischen denen, die von Gott, und denen, die vom Teufel sind und die Sünde lieben, vorgenommen wird, — eine lokale Scheidung, die auf Erden nicht möglich ist: denn wenn gleich die Völker, welche während der Periode des tausendjährigen Reichs am wenigsten als demselben conform erscheinen,¹⁾ (laut Offenb. 20, 8.) an die vier Ecken der Erde verwiesen sind, so gibt das doch keine genügende Scheidung, so daß nicht diese Völker von ihren Winkeln²⁾ hervorbrechen und den schönen Mittel-

1) Aus Gzech. 38, 2—6. 39, 1. 2. zeigt sich leider, daß diese Völker — welthistorisch aufgefaßt — den germanisch-slavischen Landen vorzugsweise angehören (wenn gleich auch andere Völker dabei betheiligt sind im Osten und Süden): und kirchlich aufgefaßt, möchten, wie vor dem tausendjährigen Reich die Völker romanisch-katholischer Nationalität, sodann diejenigen slavisch-griechischer Religion die Hauptopposition gegen den Geist des Rechts bilden. Der Fürst heißt Gog, der dann in Magog sitzt und von dort aus den Widerstand an allen Ecken der Erde organisirt. Keineswegs jedenfalls ist diese Opposition mit der antichristlichen zu verwechseln, sie hat eine ganz andere Stellung.

2) wie schon bei der Völkerwanderung namentlich die Hunnen, später die Araber, Mongolen, Tartaren.

punkt des Erdkreises auffassen könnten. Zur vollkommenen Sicherstellung der Heiligen und Geliebten Gottes (Offenb. 20, 9.) gehört eine Scheidung zwischen beiden Lagern, die nur in einer jenseitigen Periode des Reiches Gottes genügend vollzogen werden kann. Ein dritter Gesichtspunkt für die Erwartung einer solchen ergibt sich daraus, daß die Menschen, welche der göttlichen Absicht, wozu Er sie geschaffen und erlöst, entsprechen, und sammt ihnen Himmel und Erde selbst — überhaupt zu einer höheren Vollendung geführt werden müssen, als bei der bisherigen Weltverfassung möglich ist, daß namentlich Kol. 3, 4. die innere Herrlichkeit der Gläubigen auch an ihren Leibern (Phil. 3, 21.) offenbar werden muß, was nur mittelst der allgemeinen Auferweckung der Todten oder mittelst einer Verwandlung, jedenfalls nur mittelst Schaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde denkbar ist. Schließlich ist auch noch die Analogie der zweifachen Stufe des verklärten Lebens Christi, a) von Seiner Auferstehung bis zu Seiner Himmelfahrt, b) von der Himmelfahrt an, worin doch ein Typus auch für Sein Reich liegt (vgl. Eph. 2, 5—7.), nicht unbeachtet zu lassen.

S. 2. Die neue, ewige Periode des Reiches Gottes: Christi Parusie dazu.

Die Erwartungen, die wir für eine solche auf Christlichem Standpunkt laut vorigen Paragraphs hegen durften, werden uns durch die biblische Weissagung bestätigt, und — a) allgemeine Auferweckung, b) neuer Himmel und neue Erde, c) jüngstes Gericht und d) ewiges Leben, dieß sind die Hauptmomente jener neuen, ewigen Periode des Reiches Gottes.¹⁾ Da man gewöhnlich auch

1) Es liegt Alles daran, daß die zwei meistens in der Vorstellung verschwimmenden Epochen des irdischen und himmlischen Reiches Gottes, die es laut dieses und des vorigen Kapitels gibt, gehörig gesondert werden.

von einer Wiederkunft Christi eben zur allgemeinen Todtenauferweckung und zum jüngsten Gericht spricht, und da wir andererseits wissen, daß es eine Zukunft Christi zur Aufrichtung Seines Reichs auf Erden gibt, so redet man häufig von einer doppelten Zukunft Christi, von einer ersten zur Aufrichtung Seines Reichs auf Erden und von einer zweiten zum jüngsten Gericht. Wir haben also zu fragen, ob unter jene Momente der neuen, ewigen Periode des Reichs Gottes auch eine Zukunft Christi aufzunehmen sei. Es wäre dann allerdings eine doppelte Zukunft Christi zu lehren; denn, daß wir eine Zukunft Christi zur Aufrichtung Seines Reichs auf Erden anzunehmen haben, ist uns im vorigen Kapitel als eine der zweifellosesten Lehren der heiligen Schrift erschienen. Es ist nun aber bemerkenswerth, daß an drei Hauptstellen, wo eine Zukunft Christi zum Gericht hätte erwähnt werden müssen, Offenb. 20, 11—15. und 1 Kor. 15, 24. vgl. B. 23 (s. unsrige im vorigen Kapitel von letzterer Stelle gegebenen Auslegung) und 1 Kor. 15, 51—55., dieselbe nicht erwähnt wird. An drei andern Stellen (Matth. 25, 31. 1 Theß. 4, 16. 2 Theß. 1, 10.) scheint sie zwar erwähnt zu werden; aber erstere ist, wie früher bemerkt, genau so erklärbar: wann, nachdem Christus gekommen seyn wird zur Aufrichtung Seines Reichs, wird — im weiteren Verlauf — auch das Gericht erfolgen; 1 Theß. 4, 16. läßt sich, — sofern wir ja freilich die Erweckung aller in Christo Verstorbenen und sonach die Verwandlung — nicht gleichzeitig mit der Aufrichtung des Reichs auf Erden sehen konnten — als ein Zusammenschauen der Zeiten im ersten noch unbestimmten prophetischen Blick — betrachten, und in 2 Theß. 1, 5—10, läßt sich ganz füglich Alles auf die Periode des Gerichts über den Antichrist beziehen, falls nur B. 10 die Worte genau genommen werden, wonach der Vers von einer Verherrlichung an und vor Seinen Heiligen und Gläubigen auf Erden, bei Aufrichtung der irdischen Reichsperiode, verstanden werden kann. Von

einem zweiten Kommen Christi müssen wir nun wohl, so lange keine nöthigende exegetische Instanz vorliegt, deswegen abstrahiren, weil es, zum ersten Kommen Christi in Beziehung gesetzt, eine ganz inadäquate Vorstellung ist. Denn es müßte dann eine förmliche Rückkehr Christi in den Himmel nach der tausendjährigen irdischen Reichsperiode angenommen werden. Vielmehr sind aber jene drei andern Stellen so angethan, daß wir sehen: Christus ist, wann Er das jüngste Gericht hält, schon da. Eine ganz andere Frage aber ist es, ob sich nicht Seine Erscheinung, Offenbarung (dieß ist wesentlich verschieden vom Kommen) im Vergleich zu Seiner Parusie im tausendjährigen Reich modificirt, und eine zweite Erscheinung Christi anzunehmen ist. Auch dieß zwar scheint durch 1 Kor. 15, 23. (wörtlich am Schluß: bei Seiner Erscheinung) 24. beseitigt — aber der Ausdruck ist hier wohl nur deswegen so gefaßt, weil im Wesentlichen doch dieselbe Erscheinung Christi bleibt — während der irdischen Reichsperiode und hernach. Daß aber zum jüngsten Gericht allerdings wieder ein persönlicheres Hervortreten Christi stattfindet, als wir während der Dauer der irdischen Reichsperiode glaubten annehmen zu dürfen, wo wir mehr nur Seine Herrlichkeit den Erdbreis erfüllend fanden, dieß dürfte aus allen Stellen, die von Christo als dem Richter handeln, erhellen. Also — Christus wird zum Gericht und zur Auferweckung der Todten jedenfalls da seyn, wie hernach in der Stadt Gottes sammt Seinem Vater; und 1 Theff. 4, 17. gibt die Vorstellung, daß, da der alte Himmel und die alte Erde verschwinden, wie ein eingewickelt Buch (Offenb. 6, 14. und 20, 11.), das Gericht aber stattfindet, ehe der neue Himmel und die neue Erde eröffnet wird, daß sodann ein dritter Punkt, der freie Raum, die Luft es ist, wo Gericht gehalten wird, und wohin deswegen auch die selig Auferstandenen und die Verwandelten zu Christo entrückt werden, bis über Jeden das Loos gefallen ist, das ihn entweder auf die neue Erde, in die Stadt

Gottes¹⁾ oder in den Psuhl weist, der mit Feuer und Schwefel brennt. Ueber diese Lokalitäten werden wir uns noch weiter äußern. Vorerst über die allgemeine Auferstehung ein Wort.

§. 3. Die allgemeine Auferweckung und die Verwandlung der Lebenden.

Auf jener beruht die allgemeine Auferstehung: diese ist ein Allmachtswerk Gottes: denn die Todten stehen keinesfalls von selbst auf, sondern auf den Posaunenruf Gottes 1 Kor. 15, 52. vgl. 1 Thess. 4, 16., so schon die Erstlinge der Auferstehung, laut der letztern Stelle, worin die Erstlingsauferstehung doch jedenfalls auch mitbegriffen ist. Wie bei diesem Posaunenruf, so sind auch bei der Sammlung der Gläubigen zu Christo, die laut 1 Thess. 4, 17. dann stattfindet, (nach andern Stellen) namentlich auch die Engel thätig. (Man vergleiche hiemit die irdische Sammlung während der vorigen Reichesperiode, wo dieß natürlich nicht stattfindet.) Die Basis für diese Allmachtsthat Gottes, was sie jedenfalls mittelbar oder unmittelbar ist, bildet, sofern wir auf die Restitution des Leibes selbst sehen, die Schaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde, auf verschiedene Weise freilich bei den Gottlosen und Sündern einer-, bei den Gläubigen und Frommen andererseits. Bei der Schaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde wird nämlich (s. 2 Petr. 3, 10. 12.)²⁾ eine Läuterung der Elemente des alten Himmels und der alten Erde vor sich gehen, eine Läuterung, bei welcher, wie bei jeder andern, die reinen und die unreinen Elemente geschieden werden. Die reinen werden der Stoff seyn, aus welchem der Leib der Gläubigen und Frommen sich bildet, die unreinen werden den Stoff für

1) denn das „also“ 1 Thess. 4, 17. heißt nicht: so fortwährend in der Luft, sondern: zufolge der Sammlung zu Christo, werden wir auch fortwährend bei Ihm seyn.

2) Die hieron im Galver Handbuch der Bibelerkl. gegebene Deutung ist abweichend, was wir bemerken.

den Leib der Gottlosen und Sünder liefern, — versteht sich, nicht in beliebiger Auswahl, sondern so, daß Jedem das Seine wird, was ihm gehört, weil ja die Identität der Person hergestellt werden soll (s. gleich hernach). Es ist in dieser Hinsicht der eigenthümliche Ausdruck merkwürdig, der sich im Griechischen Eph. 1, 14. 2c. findet, welcher besagt, daß Jeder mit dem umkleidet wird, was sein eigenstes Eigenthum. Zur allmächtigen Wirkung Gottes bei der Auferweckung der Todten (s. Eph. 1, 18. 19.) gehört auch das, daß Er aus der Gesammtmasse der reinen und unreinen Elemente (denn daß in diese sich die verschiedenen Grabesleiblichkeiten auflösen, müßten wir zufolge jenes Läuterungsakts jedenfalls annehmen, wenn auch nicht zuvor schon eine derartige Auflösung vor sich ginge,) bei jener Scheidung Jedem das Seine zuführt. Denn die Persönlichkeit, welche den neuen Leib bekommt und trägt, steht freilich nicht aus dem Grabe auf, sondern ist anderswo vorhanden (vgl. unsere Lehre vom Zwischenzustand); indem aber diese Persönlichkeit die ihr eigenthümlichen Elemente der vorigen Leiblichkeit, wie sie nach jenem Läuterungsakt vorhanden sind, wieder an sich zieht, beziehungsweise von Gott damit bekleidet wird, wozu der beim Sterben mitgenommene innere Leib das Band bildet (vgl. die Lehre vom Zwischenzustand),¹⁾ geht der Auferstehungsakt vor sich. Ebenso falsch aber wäre es nach der Schrift, nichts von der neuen Leiblichkeit aus dem Grabe hervorgehend und bloß die

1) Hieraus ergibt sich auch, wiefern neben der allmächtigen Wirkung Gottes, welche Jedem die neue Leiblichkeit zuführt, die Gewinnung dieser zugleich die Selbstthat jedes Einzelnen, in welcher Beziehung aber auch andererseits die Auferweckung — Gottes Allmachtsthat ist; vgl. ein analoges Verhältniß bei Christi Auferstehung. Daß Gott Jedem das ihm Zugehörige von Seiner Leiblichkeit wieder geben, beziehungsweise sammeln kann, ist nicht zu bezweifeln, da schon unser jetziger Leib Nahrungselemente hat, die aus aller Welt kommen; übrigens ist nicht gesagt, daß alle Bestandtheile unseres jetzigen Leibs werden gesammelt werden: vom Weizenkorn geht nur der kleinste Theil auf.

innere Leiblichkeit, die die Seele beim Sterben mitgenommen hat, sich weiter entwickelnd und hervortretend zu denken. Damit sie ja Alles, was die Schrift von einer Auferstehung aus den Gräbern sagt, dahin. Indem wir aber selbst zugehen müssen, daß die einzelnen Leiber in die Gesamtmasse der Elemente aufgegangen sind und aus dieser durch die allmächtige Wirkung Gottes Jedem wieder restituirt werden, können wir allerdings zwei populäre Vorstellungen nicht festhalten, einmal, daß Jeder an seinem Ort, wo er begraben ist, auch auferstehe, und daher auch auf die Nachbarschaft der Gräber Werth zu legen sei, sodann, daß es eine Auferstehung des Fleisches gebe. Dieser Ansicht ist auch die Schrift nicht günstig, sowohl mit dem, was sie vom Ersterben des alten Leibes gleich dem Weizenkorn im Boden, als was sie ausdrücklich 1 Kor. 15, 44. 50. sagt, in welchem letzterem Vers Fleisch und Blut durchaus nicht bloß von fleischlicher Gesinnung verstanden werden kann. Andererseits wissen wir, wie das Weizenkorn, das aus dem erstorbenen herauswächst, auch wieder Weizenkorn ist, und daß die kosmischen Elemente, aus denen der Auferstehungsleib gebildet wird, durchaus andern Stoffs sind, als die geistige Persönlichkeit selbst, und auch die Leiblichkeit, welche die Seele beim Sterben mit sich nimmt, — nämlich jedenfalls im Vergleich mit den genannten Stoffen massenhafter. Wir lassen also doch die Auferstehung des Fleisches nicht in jeder Hinsicht fahren, und, wenn nun doch der Auferstehungsleib ein geistlicher genannt wird, so zeigt die genauere Exegese, daß dieß keinen Gegensatz gegen den genannten Stoff des Auferstehungsleibs bildet, sondern die Art und Weise bezeichnet, wie die geistige Persönlichkeit nun jene Stoffe belebt und regiert, nämlich nicht durch Vermittlung einer Psyche, also gleichsam versenkt in den Stoff und gefesselt, gehemmt durch diesen, sondern jener herrlichen Freiheit gemäß, welche das Erbtheil der Seligen ist. Der Auferstehungsleib Christi im Vergleich zu Seinem

Leib des Fleisches gibt hier zwar nicht von Anfang vollständige Analogie, sofern jener Leib doch Fleisch und Bein zeigte, aber um so mehr bei zunehmender himmlischer Verklärung: die Identität aber der Persönlichkeit nach Stoff und, wie wir hinzufügen dürfen, nach Gestalt sowohl für's eigene Selbstbewußtseyn der Auferstehenden, als für die Anschauung Anderer ist verbürgt, — wie durch ausdrückliche Schriftausagen, Hiob 19, 25—27. (siehe Kapitel 2 den biblischen Beweis für die Unsterblichkeit), so durch alle Zwecke göttlicher Weltregierung und namentlich den der Vergeltung Jes. 66, 24. Dan. 12, 2., so wie der Zusammenführung der auf Erden bekannt und verbunden Gewesenen — sei's im ewigen Leben, sei's am Ort des Gerichts. Diese Zusammenführung wird zwar öfters bestritten und gesagt, dort geschehen nur geistliche Beziehungen;¹⁾ aber einmal Matth. 22, 30. gibt keinen Grund dazu, und sonst liegt eigentlich keiner vor: an und für sich ist nichts natürlicher, als anzunehmen, daß diejenigen, welche hienieden näher zusammen gehörten, auch dort wieder zusammentreten werden, so weit es anders die Stufe der Seligkeit erlaubt, welche Jedes einnehmen, welche aber keinesfalls ein absolutes Hinderniß des öftern Wiedersehens seyn wird. Freilich, wenn den Einen sein Zug ganz abwärts, den Andern hinaufwärts zieht, wird die Berührung unmöglich seyn (vgl. Luk. 16, 26.); es können die neuen geistlichen Bande ganz an die Stelle der früheren treten müssen: es können aber auch die alten leiblichen Bande neu verklärt erstehen. Die persönliche Identität der Gestalt, die wir hiebei voraussetzen, und die uns in Bezug auf unsere Angehörigen vom allertheuersten Werth seyn wird, schließt freilich eine Entwicklung des Wachstums nicht aus, wie wir sie dort besonders bei den in früher Jugend Abgeschiedenen werden annehmen müssen. Wächst die

1) so auch neuerdings noch in Hoffmanns Predigten von den letzten Dingen.

geistige Persönlichkeit, so muß demgemäß bei aller Identität auch der neue Leib sich gestalten: diese Abgeschiedenen werden solchen Wacsthums unerachtet doch die alten Unrigen seyn, wie wir ein lange von Haus abwesendes, inzwischen großgewachsenes Familienmitglied doch wieder als das unsrige erkennen. — Der Moment, wo mit dem Abthun des alten Himmels und der alten Erde und der Schaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde die neue, ewige Periode des Reiches Gottes beginnt, ist auch der geeignetste, schicksalichste Moment, wo die Verwandlung eintreten kann, welche 1 Kor. 15, 51–55. 1 Theß. 4, 17. geweissagt ist. Für den Beginn der diesseitigen Periode des Reiches Gottes ist sie zu voreilend. Sie ist ja 1 Kor. 15, 54. 55. vgl. B. 26 als der glänzendste Sieg des Lebens über den Tod gesetzt, wodurch der Mensch ganz in seine frühere Unsterblichkeit zurück versetzt wird und der Wunsch des Paulus 2 Kor. 5, 4. an allen lebenden Gläubigen sich erfüllt, und muß daher zuletzt kommen — nach der Auferweckung der Todten überhaupt 1 Theß. 4, 16. 17. Obwohl Manche sie mit der ersten Auferstehung gleichzeitig setzen, so spricht doch ihre ganze Bedeutung, namentlich aber der Umstand für die Stellung, die wir ihr geben, daß wir gerade die Genossen des tausendjährigen Reichs, die Heiligen dieser Periode, für die Geeignetesten und Fähigsten zu einer solchen Verwandlung ansehen müssen. Jedenfalls haben wir geglaubt, „den Todten in Christo“ als einen allgemeineren Begriff ansehen zu müssen, unter den auch diejenigen Gerechten fallen, die erst zur allgemeinen Auferstehung gelangen, weil wir Matth. 25, 31 ff. bei der allgemeinen Gerichtsscene nicht bloß Gottlose oder Heiden treffen. Die Zeitdistanz zwischen der genannten Verwandlung und der allgemeinen Auferweckung kann freilich, obwohl diese vorausgeht, kaum mehr als einen Moment befaßen, weil Beides, Auferweckung und Verwandlung, auf der Umschaffung von Himmel und Erde (des Makrokosmos), als seiner

Basis, beruht und Beides dem Moment angehört, wo der alte Kosmos nicht mehr, der neue aber im Entstehen begriffen ist (vgl. nochmals 1 Thess. 4, 17. „in der Luft“).

§. 4. Der neue Himmel und die neue Erde und das ewige Leben.

Daß die Herstellung eines neuen Himmels und einer neuen Erde dem Auferweckungsakte nicht schlechtthin folgt, obwohl wir den neuen Himmel und die neue Erde Offenb. 21. erst nach dem Gerichtsakte R. 20. erblicken, sondern eben so sehr die Voraussetzung bildet für den Akt der Auferweckung, wenigstens was die Zurichtung der Elemente für den Auferstehungsleib betrifft, haben wir im vorigen Kapitel schon gesehen. Jede Species von Leib richtet sich nach den jeweiligen kosmischen Elementen. Jetzt fragt es sich aber, wie der hergestellte neue Himmel und die hergestellte neue Erde, worauf das ewige Leben genossen wird, sowie dieses selbst beschaffen sind, mit einem Rückblick darauf, wem es zu Theil wird.¹⁾ Nach Offenb. 21, 1. kennzeichnet sich die neue Erde zunächst dadurch, daß das Meer nicht mehr ist. Es erinnert dieß daran, daß die Erde zunächst eine chaotische Tiefe war, aus der sich das feste Land bei der Schöpfung Inseln gleich hervorgehoben hat (vgl. auch die Sündfluth), und daß dieß nicht zur ursprünglichen Bestimmung der Erde gehörte, sondern schon einer Deteriorirung der Erde sich verdankt. Zwar nun schon bei der Katastrophe, auf welche das tausendjährige Reich folgte, wurde das Verhältniß von Continent und Meer erschüttert (vgl. Offenb. 16, 20. und andere früher angeführte Stellen), aber nicht durchgreifend. Bei der höhern Entwicklung, die der Erdball nehmen soll, geschieht es vollständig. Er wird demnach zunächst eine andere Form annehmen. Die höhere

1) wir sagen Rückblick, sofern wir schon im zweiten Kapitel hiefür Winke gegeben haben.

Entwicklung besteht im Uebrigen, da nach Offenb. 21, 2. das Jerusalem, das zuvor im Himmel war, auf die Erde herabkommen soll, darin, daß der Erdball in den Kreis der himmlischen, unser Sonnensystem überragenden Sphäre aufgenommen und demgemäß auch verändert wird — sowohl seinem Stoff als seinem Verhältniß zu andern Weltkörpern nach; ¹⁾ er wird nun auch ein Lichtkörper seyn (vergleiche die Schilderungen der neuen Stadt), nicht in abhängigem, sondern geschwisterlichem, wo nicht centralem Verhältniß zu den andern Lichtkörpern, wie er es wohl ursprünglich war, als Himmel und Erde noch in ihrer frühesten Gestalt 1 Mos. 1, 1. vor der 1 Mos. 1, 2. eingetretenen Veränderung sich befanden. Die neue Erde wird auch den Vorzug vor der alten haben, daß sie lauter heilige Bewohner hat, die alle im Licht wandeln, während auf der alten Erde auch im diesseitigen Reiche Gottes doch keine vollkommene Heiligkeit hergestellt werden konnte (Gog!). Der „neue Himmel“ bezieht sich zunächst auf den, den man sieht (Offenb. 21, 1.); doch wird auch der unsichtbare Himmel dadurch eine Veränderung erleiden, daß die Stadt Gottes von dort auf die erneute Erde herabkommt, und demnach die Erde wenigstens der Bedeutung nach der Mittelpunkt für die andern Lichtkörper wird, während dem Himmel im Uebrigen seine Herrlichkeit bleibt. ²⁾ — Was das ewige Leben betrifft, so wird in demselben, verglichen mit der Seligkeit im Zwischenzustand nach Offenb. 21, 3—7. 22, 3—5., keine wesentliche Aenderung eintreten, sondern nur die, welche sich aus der Gewinnung des Auferstehungsleibs ergibt. ³⁾ Diese wird

1) Vgl., was wir im vorigen Kapitel vom Ort der Seligen im Zwischenzustand gesagt haben.

2) Vermählung von Himmel und Erde möchten wir deren neuen Zustand kurz benennen.

3) denn jedenfalls gehört Offenb. 7, 15. erste Hälfte schon zum Zwischenzustand; daß aber auch das Uebrige B. 15—17. dahin bezogen werden kann, wo nicht muß, haben wir im Kapitel vom Zwischenzustand erörtert. Wir bemerken noch, daß das Jerusalem,

allerdings ein weiterer Beitrag zu dem Gefühl seliger Befriedigung sowie zu himmlischer Verklärung seyn, ohne daß indeß für die Seligkeit im Zwischenzustand ein Mangel sich ergäbe. Denn nicht jedes Plus und Minus ist ein positiver Abmangel oder wesentlicher Zusatz.¹⁾ Die Form des ewigen Lebens wird nach Offenb. 22, 5. immer auch noch etwas von der Gestalt des Reichs, des (vgl. Matth. 25.) Herrschens, wie bei den Heiligen des tausendjährigen Reichs, an sich tragen, und, wenn wir die Vorstellung mit aufnehmen, die uns durch Offenb. 21, 24. 26. 22, 14. bei genauerer Auffassung nahe gelegt ist, so ergibt sich auch wohl, welche Subjecte die sind, über welche geherrscht wird, folglich die, welche herrschen, und somit, was das Herrschen selbst ist. Die Einwohner der himmlischen Stadt sind nicht die einzige Bevölkerung der neuen Erde, sondern es ist zunächst ein Unterschied zwischen denen, die von Anfang in dieselbe eingehen, und zwischen denen, die nach und nach. Wer diese sind, ist uns auch deutlich gesagt. Es sind die edleren Heiden, welchen entweder, weil sie Gottes Gebote hielten, der Stimme im Gewissen folgend, s. Offenb. 22, 14.,²⁾ oder weil sie durch den Priesterdienst jener himmlischen Heiligen bereits zur Annahme des Evangeliums geleitet wurden, (obwohl sie

das nach der Auferweckung auf die Erde herniederkommt, eben das ist, welches (vgl. auch Ebr 12, 22.) zuvor im Himmel war, und daß das Ziel des Erdenlebens jederzeit des Vaters Haus ist, Joh. 14, 2.; nur ist der Tod dazwischen gekommen, der wieder aufgehoben werden muß und wird.

1) Groß und herrlich genug ist die Seligkeit in einen wie im andern Fall; sie befaßt alle Seiten, nach denen ein Gottesmensch, der zugleich hienieden Erdenpilger ist, sich eine Befeligung wünschen mag. Sie wird alles frühere Leid vergessen lassen, Lffb. 21, 4. 7. 17. Röm 8, 18. 2 Kor. 4, 17. Zwei specielle Formen werden von ihr angegeben, die des Wirkens und Genießens, oder der Herrlichkeit und der Seligkeit im engern Sinn. Jenes Wirken erscheint speciell als Herrschen.

2) Die Lesart: „welche ihre Kleider waschen“ ist hier die geringere: vgl. den Gegensatz B. 15. 21, 27. 8.

außerhalb der Stadt wohnen, doch immer zugleich) der Eingang in die Stadt Gottes gewährt ist (deren Thore unverschlossen, Offenb. 21, 25.), sei's, um dort das ewige Evangelium zu vernehmen und in Christo auch noch gerecht und rein zu werden, sei's, sofern dieß schon geschehen ist, um von den Blättern der Bäume des Lebens (Offenb. 22, 2.) immer mehr gesund und heil zu werden. Sie¹⁾ stehen vermöge des kürzeren Datums ihres Gelangens zum Licht fort und fort unter der Leitung entweder jener schon genannten Heiligen, oder anderer Gläubigen, welche von Anfang Bürger der Stadt Gottes waren; dieß ist das Herrschen der Lehtern, und auch 21, 26. ist wohl hieher zu beziehen; auch deßwegen heißen sie wohl Knechte Gottes (wiewohl nicht allein, sondern weil sie zugleich stets heiligen Tempeldienst verrichten), dagegen, weil jedenfalls Christus selbst, der nach Ebr. 5, 6. Priester in Ewigkeit bleibt, — fort und fort Sein Priesterthum übt, eines fortdauernden Priesterthums jener Knechte im Sinn von Offenb. 20, 6. um so weniger erwähnt wird, als ja die Heiden gesund werden vom Essen der Blätter der Lebensbäume. Daher ist das Herzuführen von Seiten jener Knechte mehr ein königlicher als priesterlicher Dienst. Hier auf der neuen Erde bekommen auch Stellen, wie Luk. 19, 16 ff. vom Besetztwerden über (5, 10) Städte, vgl. Matth. 5, 5., ihre Hauptbedeutung. Es ergibt sich hiemit zugleich, wer die verschiedenen Theilnehmer am ewigen Leben sind, sowie sich begreifen läßt, warum Alle Platz haben, da nicht nur die Dimensionen der Stadt Gottes sehr großartig sind, sondern auch die ganze neue Erde Raum genug bietet.

Die andere Form jener himmlischen Seligkeit ist das Genießen. Die Braut des HErrn (Offenb. 21, 2.) steht nun in der innigsten Verbindung mit ihrem Mann, und auch am Hochzeitmahle fehlt es nicht: wir werden ja mit Christo essen und trinken in Seinem Reiche, was doch auch wohl besser auf die himmlische Periode des Reichs

1) und analog auch Andere.

Gottes paßt, als auf die irdische; denn wir werden ja neu trinken — auf der neuen Erde.¹⁾ Die Gemeinde der Auserwählten, die so herrscht und genießt, bildet, wie erwähnt, die Bewohner der Gottesstadt selbst, wo sie in Einer Hütte mit Gott wohnen. Alle diejenigen, welche gläubige Diener und Nachfolger des Herrn gewesen sind hienieden, und es nicht verschmähten, Ihm auch in Andern zu dienen, oder um Seinetwillen Alles zu verlassen, s. Matth. 25, 34 ff. vgl. Matth. 19, 28 ff., gehören zu ihr, obwohl sie selbst dessen sich am unwürdigsten fühlen werden, Matth. 25, 37—39., auch immerhin selbst unter ihnen wieder ein Unterschied ist — vgl. eben Matth. 19, 28—30. Luk. 19, 17. 19.²⁾ Schließlich über diese Seligkeit nur noch das Eine Wort, daß der Verdacht einer Langeweile im ewigen Leben schon deswegen absurd ist, weil die Seligen befriedigt sind in Gott, wie Er es selbst von Ewigkeit zu Ewigkeit ist, um so mehr aber, als die Tiefen und Höhen der neuen Welt,³⁾ die Mannigfaltigkeit ihrer Bewohner nach ihrem Jetzt und Dereinst, der nun ausgebreitete ganze göttliche Weltplan und die göttliche Herrlichkeit selbst Stoff genug in alle Ewigkeit bieten zum Forschen, Betrachten und Loben.⁴⁾

§. 5. Das Gericht und die Hölle.

Was auch das Resultat der Frage über die Wiederbringung aller Dinge seyn möge (s. hernach), mit der

1) und mit neuem Leibe.

2) Zu bemerken ist noch, daß dieser Zustand der Herrlichkeit und Seligkeit kein Ende mehr nimmt, s. Offenb. 20, 6. 21, 4. vgl. 7, 16. 1 Petr. 1, 4.

3) vielleicht auch künftiger Welten.

4) Gelehrte, von denen jener Vorwurf häufig ausgeht, können ja mit einer einzigen Periode der Weltgeschichte, oder mit einem einzigen Buch der Bibel in gelehrter Betrachtung und Behandlung ihr ganzes Leben ausfüllen. Wie viel mehr gibt es dort, was die Ewigkeit ausfüllen kann!

Zeit des Gerichts — nach der allgemeinen Auferstehung, mit dem ersten Eintritt jener himmlischen Periode des Reiches Gottes ist die Zeit der Wiederbringung keinesfalls zu verwechseln. Alle Stellen, die von jenem Gericht handeln, zeigen, daß nun die Einen in die Verdammniß, während die Andern zum Leben gehen (s. bes. Offenb. 20, 11 — 15. Matth. 25, 46.). Was ferner auch das günstige Resultat seyn mag, das für die Lehre von der Wiederbringung sich aus der Erklärung des Begriffs der Ewigkeit, des ewigen Lebens, der ewigen Verdammniß ergibt, — so viel steht unerschütterlich fest, daß die Schrift eine äonenlange (d. h. von Ewigkeiten zu Ewigkeiten sich erstreckende) Verdammniß deren lehrt, die entweder beim Gericht selbst jener Verdammniß anheimfallen oder unmittelbar vor demselben und bei der ersten Parusie Christi derselben überliefert wurden Offenb. 20, 10. 14, 10. Es ist auch vom Gericht ab nur Ein höllisches Lokal bezeichnet, in welchem die Verdammten jene Pein leiden, der Feuersee (der trübe, unreine Niederschlag, der sich bei jener Läuterung des Weltalls ergibt, vom Feuer des göttlichen Zorns durchdrungen) Offenb. 20, 14. 15. 21, 8. vgl. 14, 10. 20, 10., während vorher (siehe 20, 13. 14. und unsere Lehre vom Zwischenzustand) dreierlei Lokale genannt sind, nämlich neben jenem Feuersee, den wir (s. früher) offenbar mit der Gehenna identisch setzen müssen, — der Tod und der Hades, die aber nun aufgehoben in den Feuersee. Indem wir nur jenes Eine höllische Lokal vom Gericht ab finden, ist freilich nicht aufgehoben, daß zwischen den Zuständen darin immer noch ein Unterschied ist, wie Offenb. 14, 10. hinreichend angedeutet, wo gesagt ist, daß den Antichristlichen der Wein des Zornes Gottes ganz rein und lauter eingeschenkt wird in Seines Zornes Reich. Eine Milderung enthält die negative Bestimmung 21, 27. 22, 15. nach 21, 8. zunächst nicht. Doch, wenn es ein Maximum gibt, so ist auch ein Minimum nicht ausgeschlossen (vgl. unsere Lehre von den Höllengraden in unserm Kapitel vom Zwi-

schenzustand), das freilich jedenfalls auch nichts Anderes ist, als der Pfuhl, der mit Feuer und Schwefel brennet, oder der andere Tod. Mit letzterem Ausdruck soll offenbar die hervorstechendste Seite jener höllischen Pein bezeichnet seyn, welche darin besteht, daß trotz der neuen Leiblichkeit, mit der auch die Gottlosen angethan sind, ihnen doch Alles, was zum wahren Leben gehört, noch viel mehr fehlt, als es ihnen schon im Acte des ersten Todes und im Zwischenzustand — zwischen dem ersten Tod und dem Gericht fehlt. In diesem Zwischenzustand gab es doch noch (mit einer einzigen Ausnahme — der Sünde wider den heil. Geist) Gnadenanbietungen und Gnadeneinflüsse auch für die Gottlosen: das Band zwischen ihnen und Gott war noch nicht ganz abgeschnitten. Jetzt aber ist dieß der Fall, und die neue Leiblichkeit, die auch die Gottlosen erhalten haben, von den trüben Elementen der alten Welt (Symbol der Schwefel Offenb. 14, 10. 21, 8.), wird ihnen, wie das Lokal selbst, nur der Stoff seyn, an welchem sie ihre unreine Natur (vgl. Offenb. 21, 8. 27. 22, 15.) in höchster Qual zu fühlen bekommen, wozu aber jedenfalls neben dem Schwefelelement auch das Feuerelement seinen besondern Beitrag geben wird. Die Proportion dieser Qual zu dem vorausgehenden Verhalten dürfen wir getrost der göttlichen Gerechtigkeit überlassen. Auch der Vernunft bietet sie aber keine Schwierigkeiten dar, wenn wir nur viererlei bedenken: a) daß nicht der Fall in Adam verdammt, kraß der Erlösung, sondern die Verwerfung des Evangeliums und der Gnade Gottes in Christo, überhaupt nicht das peccatum simplex, sondern das peccatum atrox (nicht die einfache, sondern die freche, gräuliche Sünde, namentlich auch der freche, gräuliche Unglaube),¹⁾ b) daß schon

1) Vgl. Offenb. 21, 8. 27. 22, 15.; auch das hier genannte Liebhabeu der Lüge ist hier zugleich im Sinne von 2 Thess. 2, 10—12. (vgl. dagegen B. 13 ff.) zu verstehen; s. zugl. Röm. 2, 6—10.

im irdischen Leben die göttlichen Gnadenanerbietungen bei Vielen so gehäuft eintreten, daß der Widerstand dagegen in der That ein peccatum atrox ist, c) daß in dem Zwischenzustand zwischen Tod und jüngstem Gericht die Gnadenanerbietungen (jene Eine Ausnahme, die gräulichste Sünde, das atrocissimum, abgerechnet) fortgehen, und d) jeder unverschuldete Mangel dießfalls von dem gerechten Richter nicht unbeachtet gelassen werden wird.

§. 6. Die Frage nach der Wiederbringung aller Dinge.

Es wäre kindische Einfalt, diese schon deswegen zu glauben, weil das Wort einmal, Apostelg. 3, 21., in der Bibel vorkommt, wo es doch nicht für sich steht, sondern es sich um Erfüllung alles dessen handelt, was die Propheten geweissagt haben. Hierbei fragt es sich eben, was dasjenige ist, das die Propheten geweissagt haben, ob darunter die Wiederbringung auch gehört. Dieß muß erst entschieden werden. Allgemeine, a priori'sche Deductionen ferner, aus der Liebe Gottes hergenommen, wie man sie in dieser Sache gewöhnlich liebt, und womit namentlich die Freunde der Wiederbringung in der Regel beginnen oder schließen, sind etwas Unsicheres. Denn die Liebe Gottes ist jedenfalls moderirt durch die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit, wie das die ganze Weltgeschichte thatsächlich in hundert und tausend Offenbarungen der göttlichen Gerechtigkeit, ja des göttlichen Zorns (Röm. 1, 18.) bis zum Gericht über den Antichrist und seinen Anhang, ja bis zum jüngsten Gericht (s. vor. §.) zeigt. Was nun die richtige Proportion zwischen der göttlichen Liebe einer- und der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit andererseits in dem Gegenstand unserer Frage nach sich ziehe und erfordere, dieß sollte Niemand zu bestimmen wagen, um so weniger, als von den Antichristischen Offenb. 14, 10. expreß hervorgehoben ist, sie werden, indem sie von dem lautern Wein des Zornes Gottes trinken, gequälet werden (B. 11. von Ewigkeit zu Ewig-

keit) vor den heiligen Engeln und **vor dem Lamm**. Wenn die göttliche Liebe, selbst die Liebe des Lammes einmal eine solche äonenlange Qual des höchsten Grads zuläßt und leidet, ja geflissentlich mit ansehen kann, so sollte man die göttliche Liebe nicht mehr als Gegeninstanz gegen die ewige Verdammniß und für die Wiederbringung anführen. So wenig wir aber aus dem göttlichen Wesen in Betonung der göttlichen Liebe von vorneherein in unserer Frage argumentiren können, ebenso wenig aus dem menschlichen und überhaupt geschaffenen Wesen, als wäre sicher anzunehmen, daß der menschliche und überhaupt creatürliche Wille (auch der des Teufels) in seinem Widerstand gegen Gott endlich müsse gebrochen werden durch den göttlichen Willen, nämlich theils Gottes Gnadeneinflüsse, theils die disciplinarischen Akte, zu welchen man jene göttlichen Gerichtsakte (wie Offenb. 14, 10.) umstempelt. Angenommen, aber nicht zugegeben, diese gerichtlichen Akte seien immer auch disciplinarische, erziehende Akte, so ist doch der menschliche freie Wille etwas so wenig Berechenbares, daß man nicht zum Voraus bestimmen kann, der menschliche Wille müsse endlich noch dem göttlichen weichen, sonst wäre er nicht mehr freier Wille. Hat der Mensch aber keinen freien Willen, so ist es ja auch mit der Sünde nichts. ¹⁾

Wir redeten bisher von dem, was sich a priori, aus menschlichen Vernunftsz., oder unbestimmten, in die Luft streichenden Schriftgedanken in unserer Frage abnehmen läßt. Wir sind nun rein auf bestimmte Schriftausprüche gewiesen, die uns sagen müssen, nicht was wir glauben oder wünschen erwarten und hoffen zu dürfen, sondern was geschehen wird, wie sich der menschliche freie Wille in letzter Instanz auch bei den Verdammten, beim Teufel — denn um diese Subjecte handelt es sich — gegen Gott

1) Eine Weltentwicklung mit endlicher Harmonie im philosophisch-pantheistischen Interesse kann für uns natürlich ohnedieß keine Autorität seyn.

verhalten wird, und was dießfalls dann die Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes sowohl als Seine Liebe endlich verhängt. Wenn sich herausstellen sollte, daß sich eine dunkle Hoffnung für die Rettung Aller ergäbe, so sind wir nicht die, die sie darum, weil sie dunkel ist, verwerfen wollten: denn wir sehen ein, daß es einen Grund geben kann, warum sie nur dunkel vorhanden ist, — so daß nur der tiefer Forschende sie erkennt. Den Grund hat Bengel in den Worten ausgesprochen: es würde sonderbar seyn, wenn man einem Maleficienten voraussagte, unter dem Galgen werde er Begnadigung finden. Eben hieraus ergibt sich auch, daß und warum die Wiederbringung, wenn auch stille Hoffnung dazu vorhanden ist, jedenfalls nicht gepredigt werden darf.

§. 7. Fortsetzung.

Was nun also die eigentlichen Schriftinstanzen in unserer Frage betrifft, so leugnen wir nicht, daß es Stellen gibt, die, wenn es keine andern gäbe — für sich genommen — uns auf die Lehre von der endlichen Befeligung Aller durch Christum in gläubiger Hingabe an denselben — führen. Dabin gehören Stellen, wie Eph. 1, 10. Kol. 1, 20. Phil. 2, 10. 11. vgl. Offenb. 5, 13. 1 Kor. 15, 22. 24—28. „Alles unter Ein Haupt verfaßt“ Eph. 1, 10. zeigt nicht bloß eine erzwungene Unterthänigkeit an. Kol. 1, 20. läßt sich ohnedieß nicht so deuten. Selbst Phil. 2, 10. 11. läßt sich vgl. Offenb. 5, 13. schwer so fassen. Ja, in der letztern Stelle, sowie Röm. 11, 32. 1 Kor. 15, 22. 24—28. scheint die Lehre von der endlichen Befeligung Aller und von einer endlichen Harmonie des Alls gar nicht beseitigt werden zu können (dagegen Offenb. 22, 3. „es wird kein Verbannetes mehr seyn“ sich nur auf die neue Erde — im Gegensatz gegen den Ablauf der alten Entwicklung — beschränkt). Auf das nämliche Resultat führt auch die prophetische Stelle Jes. 45, 22—25. wenigstens ihrem ersten Anschein nach. Auch

von Christo selbst haben wir Joh. 12, 32. einen entsprechenden Ausdruck.

Demnächst geben wir den Freunden der Wiederbringung zu, daß deren Gegner nicht nur aus Ausdrücken über die höllische Qual, wie „daß sie von Ewigkeiten zu Ewigkeiten daure“ kein Recht haben, eine absolute Ewigkeit der Qual zu folgern, sondern daß dieß nicht einmal, so scheinbar es ist, aus dem Gegensatz des ewigen Lebens und „der ewigen Verdammniß“ folgt. Denn die Richtigkeit der Bemerkung, daß sich dieß statt von einem unendlichen Quantum Zeit auch von einer Qualität, Beschaffenheit, wie sie die Ewigkeit mit sich bringt, verstanden werden kann, läßt sich nicht umstoßen, und „ewige Pein“ ist in der That etwas Anderes als unendliche Pein, Pein ohne Ende. Ueber die Dauer ist also auch mit letzterem Ausdruck, sowohl was das ewige Leben als die ewige Verdammniß betrifft, nichts gesagt, und, wiewohl die unendliche Dauer des ewigen Lebens sich von selbst versteht, doch auch nicht ausgeschlossen, daß das zweite, die ewige Pein, nur eine relative Dauer habe.¹⁾

Auders verhält es sich dem eben Gesagten zufolge mit allen den Stellen, welche Ausdrücke enthalten von einem Wurm, der nicht stirbt, und von einem Feuer, das nicht verlöscht (Matth. 3, 12. wörtlich: „mit unlöschbarem Feuer“, Mark. 9, 44. 46. 48. vgl. Jes. 66, 24.). Die Exegese, daß der Wurm nicht sterbe, bis er sterbe, und und daß es nicht verlösche, bis es verlösche, können die Freunde der Wiederbringung doch nur Kindern am Verstande zumuthen. Man könnte sich also von Seiten der Freunde der Wiederbringung (was wir ihnen in's Ohr flüstern) nur helfen, wenn sie sagten: jene Worte enthalten eine Drohung — aber an wem sie sich vollziehe, sei eben

1) Eine Stelle freilich, Mark. 3, 29., wo der Gegensatz zu beachten, macht auch dieses Zugeständniß schwierig; denn hier herrscht allerdings der Zeitbegriff im Sinn der Unendlichkeit vor.

die Frage; damit sie sich nicht vollziehe, sei die Drohung eben gegeben. Indeß geht auf diese Anshilfe nicht nur Matth. 3, 12. nicht, wo es kurzweg als künftige Thatsache ausgesprochen ist, daß der Herr die Spreu verbrennen wird mit unauslöschlichem Feuer, sondern auch Mark. 9, 44. 46. 48. nicht, wo vgl. B. 43. 45. 47. von dem, der angetroffen und dem zunächst allerdings eine Drohung entgegengehalten wird, bestimmt Andere unterschieden werden, deren Wurm thatsächlich nicht stirbt und deren Feuer nicht verlöscht.

§. 8. Fortsetzung.

Zwei Instanzen, die man gewöhnlich gegen die Wiederbringung als die entscheidendsten anführt, die Stelle von der Sünde wider den heil. Geist, Matth. 12, 32. Mark. 3, 29. Luk. 12, 10. und die, welche das Wehe über Judas enthält, Matth. 26, 24. scheinen uns hinwieder, wenn wir unparteiisch seyn wollen, mehr neutral. Sie gehören zwar zu denen, welche wir, wenn es keine gäbe, die nachdrücklich für sprechen, ohne Weiteres als Gegeninstanzen nehmen müßten, so gut, als den günstigen Stellen zunächst ihr Recht zu belassen ist. Aber wir glauben, daß eine gewisse Deutung, welche die Freunde der Wiederbringung jenen Stellen geben, so sehr sie sonst perhorrescirt wird, doch nicht ohne Weiteres verworfen werden kann. Ein Unsinn zwar ist in der ersten Stelle die Auslegung: die Sünde wird nicht vergeben, so lange sie währt. Dergleichen geht es hier rein nicht an, jenes Neon relativ zu fassen, da in diesem und jenem Neon offenbar Alles zusammengefaßt ist, was Existenz überhaupt heißt. Auch geht es, unter Beachtung der analogen Stellen, wie 1 Joh. 5, 16. Ebr. 12, 15—17. 6, 4—6., nicht wohl, das ernste Wort von der Sünde wider den heil. Geist für eine bloße Warnung anzusehen. Man mag aber den Unterschied zwischen Vergeben und Büßen betonen. Andere Sünden, diese Erklärung scheint zulässig, können durch Vergebung, ohne Erleidung der ewi-

gen Pein, erlassen, die Sünde wider den heil. Geist muß selbst gebüßt werden, wenn für die, welche sie begangen haben, noch Befeligung eintreten soll. Wenn eine solche Büßung möglich ist, werden wir der genannten Deutung der Stelle nichts anhaben können. Ob sie möglich ist, wäre die Frage. Die Bejahung stützt man in der Regel auf Stellen wie Matth. 5, 26. Luk. 12, 59. Matth. 18, 34., und wenn wir unparteiisch seyn wollen, so müssen wir sagen, daß in diesen Stellen an und für sich weder eine Präjudiz für noch gegen liegt. Auch läge zunächst der Vernunftgedanke nahe, daß eine Strafe, die sich durch Ewigkeiten in Ewigkeiten erstreckt, ein Aequivalent auch für die schwerste Sünde seyn möchte. Wenn aber je die Stellen, die von einer Bezahlung des letzten Hellers handeln, in bejahendem Sinn zu verstehen sind, so ist der Unterschied zwischen dem Gefängniß, worin jene Bezahlung möglich (Zwischenzustand), und der Verdammniß nach dem Gericht zu betonen. Was für das Eine gälte, gälte noch nicht für das Andere. Indeß selbst gegen den zunächst zulässigen Fall erheben sich gewichtige Gründe. Schon was die Schrift von der Sünde an und für sich sagt, die sie als Majestätsbeleidigung 1 Joh. 3, 4., nach Umständen als etwas Diabolisches, B. 8. vgl. Er. Joh. 8. ansieht, bildet erhebliche Schwierigkeiten. Das Opfer Christi für die Sünden der Menschen, ein Opfer von unendlichem Werth — warum war es nöthig, als weil kein endliches Subject seine Schuldenlast selbst tragen, büßen kann. Galt dieß für den Fall Adams und die Erbsünde mit ihren Folgen, wie viel mehr für ein peccatum atrox, wie die Sünde wider den heil. Geist. Indeß wollen wir diese Stelle für neutral ansehen.¹⁾ Ebenso die schreckliche Drohung gegen den Verräther Judas. Zwar auch hier kann man es nur Kindern zumuthen, zu erze-

1) weil wir in der Erlösung eben die Erlösung vom eigenen Tragen der Sünde finden könnten, das in andern Fällen nicht erlassen würde: vgl. Ebr. 10, 26—29.

gesiren, es wäre dem Judas besser gewesen, daß er in Mutterleib gestorben und aus diesem gar nicht lebendig an's Tageslicht getreten wäre. Aber was besser ist, gar nicht geboren zu seyn, und so zu gar keiner Existenz, somit natürlich auch keiner seligen zu gelangen, oder geboren seyn und nach Aeonen von Qual erst zur Seligkeit gelangen, — darüber gestehen wir, reicht unsere Entscheidung nicht zu. Somit geben wir auch diese Stelle als neutral Preis.

§. 9. Fortsetzung.

Dagegen muß uns auch das Recht bleiben, jene auf den ersten Anblick für die Wiederbringung günstigen Stellen näher darauf anzusehen, was sie eigentlich besagen, und da sind uns dann zunächst Stellen, wie Eph. 1, 10. Kol. 1, 20. und selbst Phil. 2, 10. 11.¹⁾ Röm. 11. auch Joh. 12, 32. deßwegen nicht entscheidend, weil es sich hier bloß um Gottes Liebesabsicht handelt, von der sich eben fragt, ob sie zur Ausführung kommen kann (den menschlichen Willen mit eingerechnet). Phil. 2, 10. 11. scheint sich allerdings auf Jes. 45, 22—25. zurückzubeziehen, und hier scheint der Schwur B. 23. doch nicht bloß auf eine Willensabsicht Gottes, sondern jedenfalls nur auf eine künftige Thatsache bezogen werden zu können. Dafür sind aber auch die Worte B. 23. so gesagt, daß sie von einer bloßen Unterthänigkeit verstanden werden können, und, wo dieß nicht mehr der Fall ist (B. 24.), tritt, was der Kenner der Grundsprache weiß, ein anderes, und zwar unbestimmtes Subject ein, indem es nun heißt: Ja sagen wird man auch: im HErrn habe ich etc. B. 25., wo es sich ohnedieß nur um Israel handelt, fällt der Ton völlig auf die Worte: im HErrn allein (wird von Israel gerecht, wer es wird). Auch wird die Liebesabsicht Gottes, von welcher Eph. 1. und Kol. 1. die Rede ist, jedenfalls

1) so wenig wir richtig finden, was man öfters sagt, daß hier nur von einem erzwungenen Anieugen die Rede.

nur auf die vernünftigen Geschöpfe auf Erden und im Himmel, nicht aber auf die höllischen Geister bezogen. Hier und 1 Kor. 15, 22. läßt sich ferner ¹⁾ das in Christo premiren, wie Jes. 45, 25. „im H. Ern,“ wodurch die sonstige Bedeutung von „alle“ unwirksam wird. 1 Kor. 15, 24—28. muß jedenfalls vorerst genau auseinander gelesen werden. Zunächst führt natürlich die Aufhebung aller Gewalt 2c. 1 Kor. 15, 24. (worunter, da die Heiligen doch ewiglich regieren, Offenb. 22, 5., nur die bösen teuflischen Gewalten verstanden seyn können) — sei's, daß wir unter Aufhebung Vernichtung oder Unwirksammachung verstehen — auf keine Befehrung jener Gewalten, ebensowenig natürlich B. 25., daß „Ihm Alles zum Schemel Seiner Füße gelegt wird.“ Ferner nicht B. 26., als setzte die Aufhebung des Todes auch eine allgemeine Aufhebung der Sünde voraus; denn der Tod ist hier, vgl. den Zusammenhang von B. 23. an, als Feind der Gläubigen aufgefaßt, der aufgehoben wird bei ihrer Auferweckung, während die Ungläubigen dem andern Tod anheimfallen. Und es kann durch alles Bisherige schon deswegen nicht die endliche Befeligung Aller gelehrt seyn, weil hier die Epoche des jüngsten Gerichts, wie sie nach der B. 23. zuerst bezeichneten Periode des irdischen Reichs Christi eintritt, gemeint ist, wo doch eben die Scheidung vorgenommen wird in die Gerechten, die zum ewigen Leben, und in die Gottlosen, die zur höllischen Pein eingehen. Man müßte also erst von B. 27. an einen Uebergang zu einer Epoche annehmen, die, weit über die bezeichnete Gerichtsperiode hinausliegend, eine Wiederbringung aller Dinge bringen sollte. Aber B. 27. ist, — man höre und merke es! — zunächst in der That nur davon die Rede, daß Gotte Alles unterthänig werde, wie denn selbst der Sohn dann das Weltregiment abgibt, nachdem er es zum Ziele geführt hat — und im Zusammenhang hiemit, eben mit diesem Letztern insbe-

1) der Zusammenhang gibt uns alles Recht dazu.

sondere, ist gesagt, „auf daß Gott sei Alles in Allen.“ Immerhin könnte auch so noch die Wiederbringung hier zugleich angedeutet seyn sollen, wenn nicht der Unterschied des Sezens vom Artikel bei dem ersten „Alles“ und des Fehlens vom Artikel beim zweiten „Allen“ wichtig wäre. So aber ist hier, — im Zusammenhang damit, daß wir das Subject Gott zu betonen haben, — die Erklärung zulässig: Gott ist Alles in Allen, in denen Er es überhaupt ist, wie in Christo (B. 22.) alle diejenigen lebendig gemacht werden, die überhaupt lebendig gemacht werden. Ja gerade weil die betreffende Gerichtsperiode als diejenige bezeichnet ist, wo der Sohn dem Vater das Reich zurückgibt, müssen wir folgern, daß nun auch die letzte Entscheidung eingetreten ist, über welche hinaus es keine mehr gibt, da selbst das ewige Hohepriesterthum Christi zum Object auch nur jene Heiden haben kann, welche, als schon bekehrt, aber der Aushellung bedürftig, in Zion erscheinen dürfen. Auch die Stelle, welche auf den ersten Anblick der Wiederbringung noch günstiger ist, als selbst 1 Kor. 15, 28., nämlich Offenb. 5, 13. 14. ist es bei näherer Ansicht nicht. Denn da auch die vernunftlose Kreatur in dieser Stelle ausdrücklich mitbegriffen ist, so folgt, daß von einem Lobpreis die Rede ist, den jede Kreatur schon durch ihre Existenz darbringt, den demnach auch die Verdammten — eben durch ihre Existenz — darbringen können. So halten denn die Stellen gegen die Wiederbringung denen, die für sind, mindestens das Gleichgewicht. Matth. 3, 12. Mark. 9, 44. 46. 48. aber sind im Sinn der Wiederbringung durchaus nicht erklärbar (s. oben). Es folgt hiernach, daß diejenigen, welche eine Wiederbringung glauben, durchaus nicht das Recht haben, diejenigen, welche sie nicht glauben, als schlechte Christen oder solche, die keine Einsicht in die Schrift haben, über die Achseln anzusehen. Es ist allerdings lieblicher, eine Wiederbringung zu glauben, und mag auch frömmere scheinen; so lange wir uns aber unter

die Schrift zu beugen haben, steht der Buchstabe zu gewaltig da.

§. 10. Schluß.

Eine andere theologische Idee setzt, wenn auch keine Wiederbringung, doch eine Harmonie des All durch Wegräumung alles Entgegenstehenden. In dem Axiom, daß Gottes Liebe keine endlose Qual zulasse, stimmt sie mit der Lehre von der Wiederbringung überein; und eben aus dieser Liebe eben so sehr, ja mehr, als aus der Gerechtigkeit Gottes leitet sie eine endliche Vernichtung der widerstrebenden persönlichen Wesen ab, indem sie sich zugleich darauf beruft, daß das Wort „anderer Tod, ewiges Verderben“ im Vollsinn zu nehmen sei. Die Instanz von der göttlichen Liebe kann nach Offenb. 14, 10. nicht entscheidend seyn. Tod und Verderben hat sonst in der Schrift nie die Bedeutung einer gänzlichen Vernichtung — so weder, was den leiblichen, noch was den geistlichen Tod, noch was das Gericht im Zwischenzustand anbelangt; und in der Hauptstelle Jesu über's Gericht ist nur von einer ewigen Pein, Bestrafung die Rede. Die Idee einer endlichen Harmonie des All ist allerdings schön und groß, und hat dießfalls vor dem ewigen Gegensatz von Verdammten und Befeligten ebenfalls viel voraus. Wenn es sich aber um Wahrheit handelt, müssen wir uns abermals beugen. Dennoch wird von allen Gläubigen, mit allen Seligen, auch von aller andern Kreatur, der Ruf erschallen: Lob und Ehre und Preis und Gewalt sei dem, der auf dem Stuhl sitzt, und dem Lamm von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen. Offenb. 5, 13. 14.



Sachregister.

Die römischen Zahlen bedeuten das Bändchen, die arabischen die Seite in jedem Bändchen.

A.

- Abälard I.** 172.
Abendmahl, Vorbilder desselben III. 473. — und Taufe III. 482.
 — Confessionelle Differenzen III. 504. — Deren Beurtheilung im Allgemeinen III. 510. — Einsetzungsworte III. 511. 513. 522.
 Lutherische Lehre III. 518. — Gegenwart Christi III. 522. —
 Mündlicher Genuß III. 521. — Bringt Vergebung der Sünden III. 531. —, großes Abendmahl IV. 196. 241.
Abfall im Heidenthum I. 61. — von der Gnade, völliger III. 444.
 —, der große IV. 139.
Abhängigkeitsgefühl I. 198.
Abrahams Gott II. 12. — Verheißung I. 290.
Abolution III. 525. 529. 450.
Abstammung aus Einem Blut I. 194.
Acceptilationstheorie III. 227. 396.
Accommodation I. 439. 441.
Adam, in ihm die Menschheit II. 362.
Adams Sünde II. 377.
Adiaphora I. 87.
Adonai II. 60.
Aegyptische Religion I. 56.
Aemter Christi III. 155. und des heil. Geistes 352. — ihr Verhältniß zu einander III. 356. —, geistliche III. 562.
Aergernisse IV. 110.
Afrikanische Schule I. 169.
Aloger I. 111.
Albigenser I. 112.
Alexandrinische Schule I. 168.
Auerheiligstes I. 231. — Eingang Christi in dasselbe III. 274.
Allegorisch-mystische Auslegung I. 439. — pneumatische Auslegung I. 446.
Allenthalbenheit Christi III. 270. 523. II. 84.

- Allgegenwart Gottes II. 80.
 Allmacht Gottes II. 65. 68.
 Allwissenheit Gottes II. 65. 80. Alles in Allen — Gott IV. 253.
 Amt Christi, prophetisches III. 193. 283. —, hochpriesterliches III. 216. 221. 274. 277. 283. —, königliches III. 284.
 Amt, kirchliches III. 552. —, römische Lehre III. 555. —, anglikanische Lehre III. 556. —, positive 561 ff.
 Anaxagoras I. 156.
 Analogia fidei I. 445.
 Anfang, im — war das Wort II. 146.
 Angelologie (Engellehre) I. 34. II. 4. 272.
 Angelus Eilesius I. 122. 124.
 Ansehen Gottes II. 53.
 Anselm von Canterbury I. 171. II. 23.
 Anthropologie I. 34. II. 4. 328. vgl. Mensch.
 Anthrope (morphismen) im N. T. I. 395. II. 12. 58.
 Antichristenthum I. 110. IV. 139. ff.
 Antichrist, persönlicher IV. 148.
 Antilegomena I. 338.
 Antiochenische Schule I. 169.
 Apologetik I. 17. III. 264.
 Apollinaristen III. 90.
 Apokryphen I. 100. 186. 234. 363. 400. 401. 428.
 Apostelschüler I. 410.
 Archäologie, kirchliche I. 17.
 Aristipp I. 157.
 Aristoteles I. 158.
 Arianer II. 137. 148. III. 20. 90.
 Arminianer I. 130. 133. II. 139. III. 227. 396.
 Aseität (Wonsichseyn) Gottes II. 60. 61. 85.
 Ascese I. 11. 50.
 Athanasius I. 170.
 Atheismus I. 15. II. 16. —, praktischer I. 193.
 Auferstehung, Christi III. 261. — Erwießen III. 261. — Bedeutung III. 264. — Kraft III. 266. —, geistliche III. 266. 374. —, leibliche, Hergang IV. 54. —, erste IV. 197 ff. —, allgemeine IV. 233.
 Auferstehungsleib IV. 235.
 Augustin I. 169. 170. II. 410 (von der Erbsünde). III. 298 (von der Gnade).
 Auslegung der heil. Schrift — falsche I. 439. —, allegorisch-mystische 439. —, grammatisch-historische 442. —, allegorisch-pneumatische 443. 445.
 Authentie des N. T. I. 333 ff. 340 ff. — des N. T. I. 348 ff.

B.

- Babylon, die große, IV. 157.
 Baptisten I. 118.
 Barmherzigkeit Gottes II. 489.
 Baum des Erkenntnisses II. 380. 383.
 Baur's Christologie III. 15.
 Beck in Tübingen I. 188.
 Begharden I. 112.
 Beichte III. 451. 525. — kirchliche Lehren III. 525. — Kritik der verschied. Ansichten III. 529. — Biblische Begründung III. 534.
 Befehung III. 371. —, ihr Verhältniß zur Heiligung III. 382. — der Juden IV. 134 f. 203.
 Bekenntniß, lutherisches I. 81. reformirtes I. 88. englisches I. 93. römisch-katholisches I. 98. griechisch-katholisches I. 103. — dessen Verhältniß zu den kirchlichen Zuständen I. 107.
 Bekenntnisschriften der evang.-luth. Kirche I. 83 ff. — der reformirten Kirche I. 88.
 Bengel I. 145. 347.
 Bernhard von Clairvaux I. 113. 171.
 Beruf, irdischer und himmlischer I. 195. Festmachung des himmlischen III. 359.
 Berufung, Aller III. 297. — Art und Weise III. 363.
 Berufene III. 438.
 Beseffene II. 315.
 Besserung — bringt nicht Vergebung III. 237.
 Bestimmung, religiöse I. 193. — Mittel dazu I. 198. — sittliche II. 348.
 Beweise für die Offenbarung I. 253. 257. — für Gottes Daseyn, ihr Werth II. 18. kosmologischer II. 27. physiko-teleologischer II. 30. historisch-teleologischer II. 35. biographischer II. 41. biblischer II. 43.
 Bewußtseyn, christliches I. 25.
 Bibel, Gottes Wort I. 421. — sittliches Übungsbuch I. 400.
 Bibel-Üebersetzungen I. 450.
 Bibel-Verbot I. 100. 102. III. 548.
 Biblische Theologie I. 16. 18.
 Bileams Esel I. 269. Weissagung I. 286 f.
 Biographien — christliche, im Offenbarungsbeweis I. 315.
 Bischöfe, erste I. 342. III. 557. und Presbyter III. 564.
 Bleiben — in Jesu III. 342.
 Blut — im Blut das Leben II. 334.
 Blut Christi, Kraft III. 222. in's Heiligthum getragen und redend III. 275. — Bejüngung damit III. 277. — macht gerecht — 237.
 Böhme I. 121. 123. vgl. 117. II. 49.
 Böhmishe Brüder I. 112.

Bolingbrocke I. 177.

Böse, das, woher II. 364. 368. 376.

Brahma I. 51.

Briefe, Pauli I. 342.

Buddhismus I. 53 f.

Bundesengel II. 162. III. 48. vgl. II. 284.

C.

Calvin III. 299.

Canon, jüdischer I. 350.

Cappadocische Schule I. 169. 170.

Cartesius I. 161. II. 23.

Catechismus Luthers I. 83.

Celsus I. 337.

Ceremonialgesetz I. 231.

Cerberus II. 292.

Chinesische Religion I. 53.

Christentum, die allein wahre Religion, theoret. und prakt. Charakter I. 70. 73.

Christolatrie III. 9.

Christologie I. 34. II. 4. 140. III. 1. 6. — des N. T. III. 38.

I. 289 ff. — praktische Bedeutung III. 19. — kritische Grundlage 22 ff. — exegetische III. 37. 50. 84. — dogmatische III. 90.

Christi Erkenntniß III. 8. — Person und Werk III. 19. — Gottheit II. 141 ff. III. 64. 70. 84. — Seine Präexistenz II. 146. III. 171. — Christus im N. T. erschienen III. 46. — Christus Menschensohn III. 52. 59. 61. 87. — Vereinigung seiner Naturen III. 89. 92. — Sein Selbstbewußtseyn III. 118. von Seinem Werk III. 167. — Sein doppelter Wille und Bewußtseyn III. 122. — Seine Stände III. 18. 97. — Erniedrigung III. 134. — Erhöhung III. 136. — Gnade in Beidem III. 72. 138. — Bedeutung Seiner Erscheinung (Sein Werk) III. 87. 140. 147. 155. 156. 162. — Seine sündlose Empfängniß III. 174. — Seine Sündlosigkeit III. 60. 180. — Seine Jugendgeschichte III. 51. — Sein menschlicher Wandel auf Erden III. 54. — Seine Versuchungen III. 181. 188. — Sein heiliges Leben III. 184. 207. — Sein Gehorsam III. 169. — Sein Fasten III. 188. — Seine Tugenden III. 191. — Sein Wort III. 70. — Die Wunder von und an Ihm III. 64. 72. vgl. I. 265 ff. 274. 278. — Sein Leiden und Sterben III. 194. — Sein Leiden menschlich und göttlich III. 131. — versöhnlich III. 227. — Seine Stellvertretung III. 216. — Christus ein Fluch III. 217. — kein Selbstmörder III. 195. — Sein Opfer III. 216. — Sein Lösegeld III. 218. — Seine Genugthuung III. 221. — Die Kraft Seines Blutes III. 222. — Die Frucht Seines Todes III. 240 f. — Christus für uns —

- in uns III. 290. — Christi Postexistenz III. 171. — Christi Erhöhung III. 248. — Deren Bedeutung III. 252. — Seine Höllenfahrt III. 256. — Sein Leib verweilt nicht III. 261. — Seine Auferstehung III. 261. — Sein Zustand zwischen Auferstehung und Himmelfahrt III. 263. — Seine Lebenskraft III. 266. — Seine Himmelfahrt (Gingang in's Allerheiligste) und Sein Eigen 2c. III. 266. 274. — Seine Kürbitte III. 278. — Sein fortdauerndes Hohepriesterthum III. 278. 283. — Er hat Gaben empfangen III. 281. — Er erfüllt Alles mit Sich III. 270. — Seine Allenthalbenheit III. 270. 523. — Er wohnt im Herzen III. 270. (Christus in uns) 289 f. 345. — Seine Vollendung III. 274. — Christus Stammvater der Glaubigen II. 362.
- Christenheit, — Erneuerung IV. 136. 138.
- Christokratie IV. 177. 217.
- Chroniken, Bücher der, acht I. 358.
- Clemens von Rom I. 334. — von Alexandrien I. 168 f. 336.
- Collegialsystem III. 574.
- Confession, augsburgische I. 83.
- Confirmation III. 495. Erfolg 498.
- Congregationalisten I. 138.
- Conistorien III. 71.
- Creatur, vernunftlose II. 428. 431. —, unter der Eitelkeit II. 436. — frei IV. 222.
- Creuz, Kennzeichen der Kirche III. 552.

D.

- Dämonen II. 315.
- Dämonologie II. 4. 299.
- Daniel, die 70 Wochen IV. 136.
- Darbyisten I. 139. III. 553.
- Darstellung Christi, wann I. 374.
- David's Leben II. 255. — Sohn I. 293.
- Deismus I. 43. 71. 196. 217. II. 229. — und die Offenbarung I. 216.
- Demokraten, ihre Religion I. 197.
- Demuth Jesu III. 191. — Gottes III. 97. 106.
- Determinismus I. 164.
- Deutschkatholiken I. 135.
- Diakonen III. 561.
- Diderot I. 163.
- Diodor von Tarsus I. 169.
- Dinge, letzte III. 1. IV. Bändchen.
- Dogmatik I. 17.
- Dogmengeschichte I. 17. 77.
- Dofeten und Dofetismus I. 111. III. 85. 90.

Dolmetscher, die 70 I. 365.

Donatisten I. 112. 119.

Dreieinigkeit II. 129. — Beweis derselben II. 133. — Summarische Zeugnisse über sie II. 158. — Falsche Ansichten II. 134 f. 174. — Kirchenlehre II. 163. — Die Dreieinigkeit vor der Vernunft II. 165. 173. — Unvollkommene Gleichnisse II. 174. — Die Dreieinigkeit keine Eigenschaft Gottes II. 184. — Kein bloß ökonomisches Verhältniß II. 185. — Werke der göttlichen Personen II. 187. 190. — Praktisches Moment II. 193.

Dualismus II. 205. 299. 365.

Duns Scotus I. 172.

E.

Ebenbild Gottes II. 330. 348. — Katholische Lehre II. 350. 353.

Ebioniten I. 111. 337. III. 90.

Ehestand, heilig II. 361.

Eingebung, göttliche, s. Inspiration der h. Schrift.

Eigenschaften Gottes II. 125.

Elia und Elisa I. 270.

Elia's Wagen I. 390. — Sein zweites Vorkommen IV. 135.

Elohim II. 66. — Jehova-Elohim II. 60.

Emanation II. 180. 183. 206. 286.

Emanatismus I. 48. 51. 163.

Empfängniß Christi, sündlose III. 174.

Empirismus I. 163.

Engel, des Herrn I. 222. II. 162. 189. 192. 284. — einer aus Tausenden II. 297.

Engel, die guten, dreierlei Hauptansichten von ihnen II. 272. — ihre Persönlichkeit II. 273. — ihre Creatürlichkeit (keine Emanationen) II. 282. — ihre höhere geistige Natur II. 276 f. 283. — ihre creatürliche Beschränktheit II. 279. — ihre Sündlosigkeit II. 280. — ihre Geschichte II. 284. 287. — ihre Zahl II. 285. — wann erschaffen II. 286. — wozu erschaffen II. 285. — ihre Wirksamkeit II. 288. — keine Mittler II. 297. — ihre Stellung zwischen Gott und den Menschen I. 282. — ihre Classen II. 292. Gnostische Lehre II. 295. Katholische Lehre II. 296. Praktisches Moment II. 298.

Engel, die bösen II. 299. — ihr Fall II. 286. 318.

Enthusiasten III. 453.

Entkleidung und Ueberkleidung IV. 50.

Entwendung, befohlene I. 397.

Epifur I. 159.

Eriepapalsystem III. 571.

Erbsünde: Wichtigkeit ihrer Erkenntniß II. 387. 397 ff. — historischer Beweis II. 387. biographischer II. 391. Schriftbeweis II. 395. 408.

- als Sünde II. 399. — als Schuld II. 406. — ihr Umfang II. 425. — die Augsburger Confession darüber II. 415.
- Erdbeben, in Jerusalem IV. 193.
- Erde, verklärte, neue IV. 219. 222. 233. 238.
- Erhabenheit Gottes II. 89.
- Erhaltung II. 229. — der Gattung im Einzelnen II. 234. — als Werk der Barmherzigkeit Gottes II. 239.
- Erhöhung Christi III. 248. — ihre Bedeutung III. 252.
- Erkenntniß, christliche, ihr Werth I. 1. 9 f. — ihre Grenzen I. 10.
- Erkenntniß Gottes I. 205. — Bedingungen und Vortheile derselben II. 57. — ihre Stufen I. 10. III. 368. — Lebendige Erkenntniß I. 11.
- Erleuchtung III. 367.
- Erlösungsbedürftigkeit II. 425. 428. — Erlösungsfähigkeit II. 427.
- Erlösung III. 1. 140. 231. — objective III. 233. — subjective III. 236. 241. — rationalistisch gedacht III. 237. — römisch III. 239. — nicht für gefallene Engel II. 321. IV. 252.
- Ernst Gottes in der Erlösung III. 200.
- Erniedrigung Christi III. 97. 105. 173.
- Erneuerung III. 340.
- Erweckung III. 373.
- Erstgeborne IV. 81. 197.
- Erziehung, göttliche I. 204. 220.
- Ersau, verworfen III. 309. 313.
- Eschatologie I. 34. II. 4. III. 1. IV. 3. (Bedeutung IV. 4. Berechnung IV. 5 u. Eintheilung IV. 10 u.)
- Eusebius von Cäsarea I. 338.
- Evangelisten, ihre Symbole I. 336.
- Evangelium, erstes I. 290. — ewiges IV. 190. — Verkündigung auf der ganzen Erde IV. 126. 217.
- Evangelist III. 564.
- Ewigkeit Gottes II. 61.
- Emald's Christologie III. 15.
- Exegese, ihre Grundsätze I. 19 f. 439 ff.
- Exegetische Wissenschaften I. 16.
- Exorcismus II. 328.

F.

- Fall, der Engel, dessen Zeit II. 286. 318. — des Menschen II. 353. 364. vgl. Sündenfall.
- Fasten Jesu III. 188.
- Fatalismus II. 250. I. 64.
- Fegfeuer IV. 65. — Beurtheilung IV. 82. — das wahre IV. 94. 103.
- Feindesliebe Jesu III. 192.
- Fetischismus I. 59.

- Feuer, Gott ein *ſ.* II. 75. 85 *f.*
 Feuerbach I. 180. II. 15. 25. I. 166.
 Feuerofen IV. 110. 243 *f.*
 Feuersee IV. 110. 243 *f.*
 Fichte I. 164. II. 13.
 Finſterniß, äußerſte IV. 112.
 Fleisch, Eig des Böſen, wie? II. 374.
 Fleisch und Geiſt II. 419.
 Fluch im Paradies II. 385. — Chriſtus ein Fluch III. 217.
 Fortſchrittslehre I. 429.
 Freidenker, neuere I. 135.
 Freimaurer I. 6. 42. 136.
 Freiheit, menſchliche II. 348. 352. 355. 358. — und Gottes Vorſehung I. 279 *f.* II. 238. 249. 263. 358. 370 *f.* III. 316. — des Willens beim natürlichen Menſchen II. 425. — und Gnade III. 322. 334. — der Kinder Gottes IV. 106. 240.
 Freundlichkeit Gottes II. 97.
 Friede mit Gott III. 428.
 Friedensreich, Umfang IV. 223.
 Frucht, verbotene II. 385.
 Fülle Gottes II. 65. — der Heiden IV. 128.
 Fürbitte Chriſti III. 278. — kann unwirksam gemacht werden III. 282.
 Fürſtenthümer II. 294.
 Furcht Gottes I. 205. 207.
 Fußwaſchung III. 452. — kein Sakrament III. 462.

G.

- Gaben, natürliche II. 246. — hat Chriſtus empfangen III. 281.
 Gebet, ſeine Wichtigkeit II. 248. — Arten deſſelben II. 244. — ſein Verhältniß zu den Gnadenmitteln III. 447. 449.
 Gebetserhörungen beweifen Gottes Daſeyn II. 41.
 Gebete, nicht erhörte II. 46.
 Gebote, richtig gezählt I. 397.
 Gefängniß, Geiſter im Gef. III. 259. IV. 101. 112. — gefangen geführt III. 260.
 Gefühl, religiöſes I. 198.
 Geheimniß, des Glaubens I. 323. — der Boſheit IV. 142.
 Gehenna IV. 101. 110 *f.* 243 *f.*
 Gehorſam, Chriſti III. 169. 192. 203. verſöhnend 205. — unſer, gegen Gott I. 210
 Gelassenheit, myſtiſche I. 116.
 Geiſt, Gott ein II. 74. — der heilige, iſt Gott II. 153. — perſönlich II. 154. III. 291. Anmerk., gehört zur Dreieinigkeit II. 181. 192. — Sein Werk III. 287. 355. 370. — durch's Wort III.

455. 457. — Seine Aemter III. 352. 355. — Sein Kommen III. 291. Anm. — Seine Gabe, deren Grade III. 430. — Seine Gaben III. 562. — Lasterungen wider ihn II. 423. 318.
- Geister Gottes, sieben II. 76. 81.
- Geist, Seel und Leib II. 336.
- Geist aus Gott II. 340.
- Geist und Fleisch II. 419.
- Geist, dessen Maas in Christo III. 88.
- Geister im Gefängniß III. 259.
- Gemara I. 69.
- Gemeinden, freie I. 136.
- Gemeinschaften III. 551.
- Gemüth II. 341.
- Genugthuung Christi III. 221. — ihr Umfang III. 223.
- Geologie und Bibel I. 385.
- Gerechtigkeit Gottes II. 107 ff. III. 200. — und Gnade II. 108. 117. — der Menschen, ursprüngliche II. 350 f. 354. — der guten Werke III. 424
- Gerechte, vollendete IV. 107. 197.
- Gericht IV. 242.
- Gerson I. 113. 171.
- Geschichte und Bibel I. 391. — und das N. T. I. 391. —, beweist Gottes Daseyn II. 35. — ihr Pragmatismus II. 35.
- Geschlechtsregister Jesu III. 49.
- Geseßgebung I. 228. 231.
- Geseß und die Propheten I. 233.
- Geseß und Sünde II. 418.
- Gethsemane III. 196.
- Gewalten II. 294.
- Gewissen I. 201.
- Glaube und Erkenntniß I. 8.
- Glaubenslehre, chrisliche I. 1 ff. 14—16. II. 3. I. 19. 27. 32. — ein Heiligthum I. 34.
- Glaube an Jesum III. 6. 10.
- Glaubensbekenntniß von Christo bewiesen III. 11.
- Glaubensgerechtigkeit III. 424
- Glaube und Wiedergeburt III. 338.
- Glaubige, ihre Sünden III. 280.
- Glaubwürdigkeit der Evangelisten und Apostel I. 366. 372. 376. 381. — des N. T. I. 385. 391. 395. 398.
- Gnade III. 292. 295. II. 94. — und Freiheit III. 322. — widerstehlich III. 322 ff. — zweifach III. 348. — dreifach III. 329. 343. — zuvorkommende III. 329, 333. — alleinwirkende III. 336. — mitwirkende III. 341.
- Gnadenfrist, jenseits IV. 96.
- Gnadengaben III. 390. — der ersten Kirche III. 502.

Gnadenmittel III. 212. 292. 446. — Wort III. 453.

Gnadenordnung III. 292. 345. 360.

Gnadenreich III. 285.

Gnadenstand III. 294. 393. — Kennzeichen III. 428. 431. 435. —

Genuß dess. III. 428. Gewißheit dess. III. 437.

Gnadenstuhl III. 214.

Gnadenwirkungen III. 292. 360. — ihr Urheber III. 345. — ihr

Gegenstand III. 350. — im und am Menschen III. 351.

Gnadenwahl III. 223. 293. 294. 298.

Gnadenzzeit, ihr Termin III. 445.

Gnosis I. 2.

Gnostiker I. 2. 111. 337. II. 137.

Göschel I. 187.

Göthe I. 327. 407.

Gog und Magog IV. 153. 229.

Gott, persönlicher II. 10. 17. s. Beweise für Sein Daseyn, —

Vater II. 11. — Herr II. 11. — König II. 11. — Hirte II. 11.

— Sein Angesicht II. 52. — Wer ist Gott? II. 54. — Seine

Ältheit II. 60. 61. 85. Gott, der lebendige II. 58 ff. I. 284.

— Sein Verhältniß zur Zeit II. 62 f. — Seine Unveränder-

lichkeit II. 63. 111. 213. — Seine Neue II. 64. — Seine Geis-
 tigkeit II. 74. — Seine Natur II. 74. — Sein Wissen II. 65. —

Seine Unwissenheit II. 80. — Seine Weisheit II. 71. — Seine

Macht II. 65. 68. — Seine Allgegenwart II. 80. — Seine

Gegenwart in den Sakramenten II. 84. — Seine Wohnung II.

83. — Sein Ruhen II. 72. — Seine Größe II. 87. — Seine

Erhabenheit II. 89. — Seine Herrlichkeit II. 89. — Seine Maje-

stät II. 89. — Seine Liebe II. 91. 177. — Seine Güte II. 94.

— Seine Gnade II. 94. — Seine Barmherzigkeit II. 94. —

Seine Freundlichkeit II. 97. — Seine Geduld II. 100. — Seine

Wahrheit II. 102. — Seine Treue II. 102. 105. III. 440. —

Seine Gerechtigkeit II. 107 ff. 117. — Seine Heiligkeit II. 109 ff.

— Sein Zorn II. 117. 119. — Seine Seligkeit II. 123.

Gott, der dreieinige II. 129. — der Gott Abrahams II. 12. —

Alles in Allen IV. 253.

Gottesbewußtseyn II. 341. 342.

Gottesdienst (Cultus) öffentlicher I. 209. III. 543.

Gottmensch, Begriff, kein Vernunftsbegriff III. 14. 149.

Grammatische Erklärung I. 264. 442.

Gregor v. Nyssa } I. 169.

" v. Nazianz }

Greuel der Verwüstung IV. 176.

H.

- Hades III. 258. — Verschiedene Ansichten IV. 63., ihre Beurtheilung IV. 71. — Gnadenfrist in demselbigen IV. 96.
 Hagiographa I. 413.
 Hahn, Michael I. 146 f.
 Halle'sche Richtung I. 140 f.
 Handauslegung III. 449. 540.
 Hase's Christologie III. 15.
 Hegel I. 166. 180. 277. II. 175. 350.
 Hegel'sche Schule I. 180. II. 14.
 Heidenthum I. 45. — verschiedene Gestalten desselben I. 48. 55.
 — sittlicher Charakter I. 61.
 Heiden, verstorbene, ihr Schicksal in der Ewigkeit IV. 99. 241.
 Heiligkeit Gottes II. 109 ff.
 Heiligthum I. 231.
 Heiligung III. 243. 379 ff. — ihr Verhältniß zur Besehrung III. 382. — ihre Entwicklung und ihre Grade II. 422. III. 385.
 Heiligung und Seligkeit IV. 83 ff.
 Heilige, zugerichtete III. 284.
 Heilslehre III. 1.
 Heller, Iegter IV. 95. 250.
 Hengstenberg I. 186.
 Heraklit I. 156.
 Herr, Gott II. 11. 60.
 Herrlichkeit Gottes II. 52. 89. — Christi, künftige in Zion IV. 197.
 — des ersten Menschen II. 358.
 Hermeneutik I. 16.
 Herrschaften II. 293.
 Herrschaft über die Natur II. 360.
 Herrnhuter I. 144 f.
 Herzensbeweis, für Gottes Daseyn II. 23. — für die Offenbarung I. 324. — für die Gottheit Christi III. 36.
 Heuchelei II. 418.
 Hierarchie, römische I. 101. III. 571.
 Himmel, Wohnung Gottes III. 268. vgl. II. 80.
 Himmelfahrt Christi III. 266. — ihre Bedeutung III. 274.
 Himmel, seine Räumlichkeiten IV. 113. — der neue IV. 238. — ohne Langeweile IV. 242.
 Hiob, Authentie des Buchs I. 361.
 Hirte, Gott II. 11.
 Historischer Beweis für Gottes Daseyn II. 35.
 Hochmuth, erste Sünde des Teufels II. 318.
 Hochzeitmahl des Herrn IV. 196. 241.
 Hölle, ihr Ort und ihre Räumlichkeiten III. 258. IV. 113.

- Hölle und Gericht IV. 242.
 Hölle, Erlösung von ihr III. 246 f.
 Höllenfahrt Christi III. 256. II. 413.
 Hoherpriester, Christus III. 156. 278. 357.
 Hohelied, seine Auslegung I. 446. — sittliche Seite desselben I. 401. 426.
 Homologumena I. 338.
 Humanismus I. 172.
 Hume I. 162. 263.
 Hure, die große IV. 145.
 Hussiten I. 112.

J.

- Jakob erwählt III. 310.
 Jakobs Weissagung von Silo I. 291.
 Jakobi Brief I. 344.
 Jakobus und Paulus I. 377. III. 415. 418. 424.
 Ich, (Fichte's) absolutes II. 14.
 Idealismus und Realismus I. 165.
 Jehova II. 60.
 Jerusalem's Herabkunft IV. 239.
 Jesus, Seine Präexistenz II. 146. 185. 195. III. 78. — Menschensohn III. 87. — Seine heilige Jugend III. 185. — Sein öffentliches Leben III. 188. — Seine sittliche Größe I. 256. — Seine Postexistenz II. 148. 195. III. 264. 267. 288 ff.
 Ignatius von Antiochien I. 334. 316.
 Immanenz Gottes I. 196. II. 159. 214. I. 70.
 Immanuel III. 42.
 Independenten I. 138. III. 568.
 Indifferentismus I. 41. — praktischer I. 5.
 Indische Religion I. 51.
 Inspiration I. 223. 236. 416. — der h. Schrift I. 402.
 Inspirirte I. 121.
 Integrität des N. T. I. 345. — des A. T. I. 364.
 Intenjum, Detingers, II. 51. 53.
 Johannes, Apostel, seine Schriften I. 341. III. 30 ff.
 Josephus I. 349.
 Jrenäus I. 335.
 Irrthümer, kräftige IV. 151.
 Irvingianismus I. 126. 435.
 Israel I. 64.
 Israels Wiedereinrichtung in Kanaan IV. 129. 208.
 Judä, Brief, acht I. 344.
 Judä Ende I. 379.
 Juden, ihre Befehrung IV. 134. 203. 207. 208. — ihre Wiederherstellung IV. 129. 203. 207. 208.

Judenthum, nachchristliches I. 66.

Jus in und circa sacra III. 571.

Justin, der Philosoph I. 336.

Justiz, göttliche, Beweis für Gottes Daseyn II. 43.

K.

Kabbala I. 69.

Kaiphaz, Weissagung I. 286 f.

Kant I. 164. II. 27.

Katharer I. 112.

Katholizismus und Protestantismus I. 79 f.

Kempis I. 173.

Kindertaufe III. 487. — ihr Erfolg III. 498. — ihr Segen III. 501.

Kinder, frühverstorbene II. 414. IV. 109. 113. — ihr jenseitiges Wachsthum IV. 236.

Kirche, Interesse dieser Lehre III. 541. — unsichtbare und sichtbare III. 542. — wahre III. 547. (Luthers Kennzeichen III. 550.) — römische und die heilige christliche III. 548. — und die Bibel I. 433. — evangelische, die wahre III. 549. — württembergische III. 551.

Kirchen, s. Bekenntnisse I. 78 ff.

Kirchlicher Standpunkt I. 21.

Kirchengeschichte I. 17. — im Offenbarungsbeweis I. 312.

Kirchenrecht I. 18.

Kirchenverfassung III. 568. 570.

Kirchenleitung III. 569.

Kirchenzucht III. 550. vgl. 534.

Kirchenväter I. 169 f.

Kleid, weißes IV. 81.

Kniebeugen, vor Gott I. 208.

Könige, Bücher der, acht I. 358.

König, Gott II. 11. — Christus III. 156.

Königliches Priesterthum IV. 202.

Könige, die zehn IV. 151.

Kopten I. 107.

Kosmologie I. 34. II. 198.

Kosmologischer Beweis für Gottes Daseyn II. 27.

Kraft Gottes II. 68. 69.

Kräfte, göttliche, in den Wundern I. 269.

Kritik I. 16. 332. 338. III. 22 ff.

Kritiker, alte I. 346.

Kritische Schule in Tübingen I. 184 f. 190.

Kryptokalvinisten III. 94.

Ktismatologie II. 272.

I.

- Lästerung wider den h. G. II. 423. 318. IV. 249.
 Langmuth Gottes II. 100.
 Leben Gottes II. 59.
 Leben, der Menschen in Gott I. 207.
 Leben, heiliges, Jesu III. 184. 188 ff. — versöhnend III. 207. 209.
 Lebensgerechtigkeit III. 419 ff.
 Lebensläufe II. 246. 248. 255. (Davids).
 Lebewesen, die vier II. 293. IV. 113.
 Lehramt, des h. G. III. 352. — göttliches der Menschen III. 562.
 564.
 Leib, Seele und Geist II. 336.
 Leibes- und Seelenthätigkeiten verglichen II. 344.
 Leib Christi, auferstandener III. 262.
 Leiber der Heiligen, auferstanden III. 262.
 Leiber nach dem Tode IV. 52. 56. — in der Auferstehung IV. 233.
 Leibniz I. 163. 262.
 Leiden Christi, menschlich und göttlich III. 131. — stellvertretend
 III. 208. 216. — an sich schon erlösend III. 204. 209. — unend-
 licher Werth III. 229.
 Lesarten, verschiedene I. 345.
 Lessing I. 2. 277.
 Licht, Gott ein II. 75. 85 f.
 Lichtfreunde I. 135.
 Liebe, Gottes II. 91. 177. — bei der Erlösung III. 198. — Jesu
 III. 191 f.
 Liebe zu Gott I. 207. — allgemeine und brüderliche I. 6 f.
 Liturgie I. 18.
 Locke I. 162. 176.
 Lösegeld III. 218.
 Logos II. 176. 179. 185. — III. 7. III. 16.
 Lollharden I. 112.
 Lust, Hinarückung in dieselbe IV. 232. 238.
 Lukas, sein Evangelium I. 341. — seine Apostelgeschichte 1. 342.

M.

- Maas des Geistes in Christo III. 88.
 Mächte im Himmel II. 294.
 Mährische Brüder I. 112.
 Märtyrer IV. 79. 199 f.
 Märtyrerkthum, sein Werth III. 442.
 Magie, neue I. 5. II. 328.
 Magnetismus, thierischer I. 266.

- Majestät Gottes II. 89.
 Makrokosmos IV. 4.
 Manichäer I. 111. II. 365.
 Marcion I. 337.
 Mariendienst, Anfang desselben I. 113.
 Markus, s. Evangelium I. 341.
 Maroniten I. 107.
 Materialismus II. 205. 332.
 Materie, Sitz des Bösen II. 373.
 Matthäus, sein Evangelium I. 340.
 Meer, in der Schöpfung II. 226. — nicht mehr II. 430. IV. 238.
 — crystallenes II. 76. 81.
 Megiddo IV. 192.
 Melchisedek III. 49.
 Mennoniten I. 118. III. 448.
 Mensch, seine ursprüngliche Natur (Gottebenbildlichkeit) II. 330.
 348. — seine Substanz II. 333. 349. — unsterblich II. 348. 359.
 — frei II. 348. 352. — seine religiöse Bestimmung I. 193. —
 seine sittliche Bestimmung II. 348. — Herrschaft über die Natur
 II. 360. — erlösungsbedürftig II. 425. — erlösungsfähig II. 425.
 — alter und neuer III. 375.
 Menschheit, ein Organismus II. 361.
 Menschheit Christi III. 52 ff. 115. 172. 182.
 Menschensohn III. 59. 61. 83.
 Menschwerdung Christi (Bedeutung) III. 147. 152. 171.
 Messe I. 102.
 Messopfer, schriftwidrig III. 239.
 Messias III. 87.
 Metaphysik I. 15.
 Methodisten I. 140.
 Michelianer I. 146 f.
 Millennium, s. tausendjähriges Reich.
 Mikrokosmos IV. 4.
 Mishna I. 68.
 Missionswerk, im Offenbarungsbeweis I. 313. 320.
 Monotheismus, des Islams I. 64 f. 43. — des Judenthums I.
 69 f.
 Montanisten I. 112.
 Moral I. 17.
 Moralischer Beweis für Gottes Daseyn II. 23.
 Mormonen I. 128.
 Mosesismus II. 44.
 Mose's messianische Weissagung I. 292. III. 39 f.
 Muhamedanismus I. 64.
 Mysticismus I. 115. — Ausartung I. 113.
 Mystiker des Mittelalters I. 112.

Mythische Erklärung der Evangelisten I. 184. 263. III. 24 ff.
 — Ansicht von der Person Christi III. 22. 24.

N.

Nacht, nicht ursprünglich II. 437.
 Nähe Gottes II. 82.
 Namen Gottes II. 5. 10 f. 60.
 Natur, ihre Bestimmung II. 434. — ihr Verderben II. 436. — be-
 weist Gottes Daseyn II. 30.
 Naturgeist II. 433.
 Natur Gottes II. 74.
 Natur, menschliche, Christi III. 51. 134.
 Naturen Christi und deren Vereinigung III. 89. 104. 118. 122. 125.
 Naturreich Christi III. 286.
 Naturalismus, philosophischer II. 205. — polytheistischer I. 45.
 Naturalismus und Offenbarung I. 216.
 Naturwissenschaft und das N. T. I. 385.
 Nazaräer I. 111.
 Nestorianer III. 91.
 Neuplatoniker I. 160.
 Neuschöpfung, geistige III. 361.
 Nicänische Synode I. 339.
 Nisch I. 187. III. 142.
 Nominalisten I. 172. vgl. 158.
 Norm, die Bekenntnisse als solche I. 21.
 Nuß II. 340 ff.

O.

Oelberg, gespalten IV. 193.
 Oetinger I. 145. II. 51.
 Offenbarung, unmittelbare III. 455. — Begriff 2c. I. 214. 2c.
 Offenbarung und Vernunft I. 24. — ihre Geschichte, ihre Motive,
 Stufen, Arten, Bestandtheile, — persönliche I. 219—222. — alt-
 testamentliche I. 228. — patriarchalische I. 230. — mosaische I. 230.
 — psalmodische I. 232. — gnomologische I. 232. — prophetische
 I. 233. — neutestamentliche I. 235.
 Offenbarung, ihre Nothwendigkeit — überhaupt I. 240. im Ein-
 zelnen I. 243. — ihre Möglichkeit I. 246. — insbesondere I. 250.
 — ihre Wirklichkeit I. 253. — Wunderbeweis I. 260. — Beweis
 aus der Geschichte Israels I. 310. — aus der Kirchengeschichte
 I. 312. — Beweis des Geistes und der Kraft individuell I. 315.
 — subjektiv I. 322.
 Offenbarungen, spezielle I. 436.
 Ohrenbeichte III. 529.

Ontologischer Beweis für Gottes Daseyn II. 23.

Opfer, erste I. 207.

Opfer Christi III. 216. 218.

Ordination III. 451.

Organismus der Menschheit II. 361.

Origenes I. 168 f. 338.

Orthodoxie, nach der Reformation I. 174.

P.

Pabst, sein Primat III. 570.

Palästina, dessen Verwüstung I. 310. — Israels Wiedereinrichtung daselbst IV. 129. 208.

Pantheismus I. 43. 46. 48. 15. 70. 180. 196. II. 20. 205. 229.

Papias I. 335.

Paradies II. 360. III. 258. IV. 222 f.

Partikularismus III. 298.

Parusie, s. Zukunft Christi.

Passamahl, Zeit I. 375.

Pastoraltheologie I. 18.

Patristik I. 17.

Pauli Briefe, acht I. 342.

Paulus und Jakobus I. 377. III. 415. 418. 424.

Paulus von Heidelberg I. 264. 383. 442.

Pelagius I. 172. II. 350. III. 323. vgl. das Folgende.

Pelagianismus, Halbpelagianismus I. 85. 172. II. 350. 397. 402. III. 323. 325.

Pentateuch, acht I. 352 ff. (Joh. v. Müller darüber 357.)

Peripatetiker I. 158.

Persische Religion I. 50.

Persönlichkeit Gottes II. 10. 17. 49.

Personen, biblische, ihre Sünden I. 398.

Petri Briefe, acht I. 344.

Petrus Lombardus I. 171.

Pfarramt III. 552 ff.

Pferde, weiße, in der Offenbarung Johannis I. 390.

Pharao's Verstockung I. 397. III. 309. 311.

Philosophie, überhaupt I. 150. — ältere I. 155 ff. -- neuere I. 160 ff. — unchristliche, ihr Grundfehler II. 21. — ihr Gang, ein Offenbarungsbeweis I. 314.

Philosophie und Offenbarung I. 216 ff.

Photinisten III. 7. 90.

Physiko-teleologischer Beweis für Gottes Daseyn II. 30.

Physiologische Erklärung der Wunder I. 266.

Pietismus, sein Werth I. 143. 148. III. 289.

- Pietisten, Halle'sche I. 142. — Württembergische I. 145 f.
 Plato I. 157.
 Pleroma, Gott ein — II. 65. 66.
 Pneumatische Erklärung der Wunder I. 267.
 Pneumatologie I. 34. II. 4. III. 1. 287.
 Polemik I. 17.
 Polygamie im A. T. I. 399.
 Polyfarpus I. 335. 317.
 Polytheismus I. 45 f.
 Präexistenz der Seelen II. 345. 410. — Christi II. 146. 185. 195.
 III. 78.
 Prädestinationslehre III. 298. 300. 303. 320.
 Prädestination I. 131. III. 160. 223. 437.
 Pragmatismus der Geschichte II. 35.
 Predigt, ihr Zweck III. 212. — ihr Werth III. 543. — für die
 Todten II. 413. III. 259.
 Pregizerianer I. 148.
 Presbyterium III. 556. 558.
 Presbyter und Bischöfe III. 562.
 Presbyterialverfassung III. 575.
 Presbyterianer I. 97.
 Priesterliches Königthum IV. 202.
 Prinzip der evang. Kirche, formales und materiales I. 86. 87. --
 Abweichungen davon I. 99. 100. 116.
 Prinzip, kosmisches II. 313. 315. 366.
 Privatbeichte III. 525.
 Propheten, ihre Authentie I. 362.
 Prophet, Christus III. 156. — der falsche IV. 154.
 Protevangelium III. 38.
 Psalmen, ihre Verfasser I. 359. — Messianische I. 294. —, sittlich
 betrachtet I. 402.
 Psychologische Erklärung der Wunder I. 266.
 Pythagoras I. 156.
 Punktation des hebr. Textes I. 364.
 Puritaner I. 97.
 Puseyiten I. 137 f.

Q.

- Quäker I. 117 f. 120. III. 447.
 Quietismus I. 122.

R.

- Nachstücke der Psalmen I. 401. 402.
 Rationalismus, sein Ursprung I. 175. — feinerer I. 216.

- Rationalismus und Offenbarung I. 216.
 Rationalistisch und rational I. 23.
 Rathschlüsse, Gottes unbedingte II. 64.
 Rathschluß Gottes in Christo III. 160. — Gottes, kein verbergener III. 216.
 Realisten I. 172.
 Rechnung, apokalyptische IV. 165.
 Rechtfertigungslehre, römisch-katholische I. 100. III. 395—397. — rationalistische III. 415. — protestantische III. 395. 400. — Beurtheilung III. 399 ff. — Biblische Entscheidung III. 401. vgl. 237. 241. — Die Hauptfragen einzeln III. 407. 414. 419. 424.
 Reformatoren vor der Reformation I. 172 f.
 Reich Gottes II. 261. — Christi IV. 177. —, tausendjähriges: verschiedene Ansichten IV. 122. die richtige IV. 124. — Vorbereitungen dazu: positive IV. 126. negative IV. 139. — Es selbst IV. 177. 219. — Umfang IV. 223. — Dauer IV. 226. — Letzte Periode des Reichs Gottes und Christi IV. 230.
 Reichthum Gottes II. 67.
 Reinigung, jenseitige IV. 65 ff. 93.
 Religion I. 193. 205 ff. 211 f.
 Religion und Revolution I. 197.
 Religionen I. 45—70.
 Religionsphilosophie I. 15.
 Religiosität I. 213.
 Neue Gottes I. 396. II. 64.
 Revolution in katholischen Ländern IV. 152.
 Rousseau I. 177.
 Rücksall III. 443 f.
 Ruhen Gottes II. 72. 230 f. 233.
 Ruhe, jenseitige IV. 49. 50.
 Ruysbroeck I. 171.

S.

- Sabellianer II. 135. 145. III. 90. 288.
 Sack I. 187.
 Sakrament III. 448. — Begriff III. 462. 467. — Konfessionelle Differenzen III. 465. — Realität des Begriffs III. 471. — Motive der Stiftung III. 475.
 Samosatener II. 134. 140. III. 90.
 Sanftmuth Jesu III. 191.
 Satisfaktion III. 221.
 Schakung, römische I. 382.
 Schamanismus I. 59.
 Schelling I. 165. II. 14. 174.
 Scheol IV. 29.

- Schiller I. 41. 327. 407.
 Schlacht, letzte IV. 192 ff.
 Schlange III. 220. vgl. II. 382. 384.
 Schleiermacher I. 180. 25. 198. II. 15. 351. — seine Christologie III. 14. 16. 145.
 Schlüsselamt III. 526. 536.
 Schöpfung: mosaische Urkunde II. 220. — aus nichts II. 204. — durch den Sohn II. 192. — ihre Zeit II. 216. vgl. 202. — ihr Motiv II. 221. — ihr Werth II. 223. — als religiöse Erkenntnisquelle I. 27.
 Scholastiker I. 160.
 Schrift, heil.: Authentie des N. T. I. 366. — Integrität 345. — Authentie des N. T. I. 348. — Integrität I. 364. — Inspiration I. 402. (Begriff und Bedeutung.) — Beweis 405. 408. 412. — Eigenschaften und Wirkungen I. 406. — Auktorität I. 423. 19. — Perfektibilität I. 428. — Schrift u. Vernunft I. 428. — falsche Auslegungswesen I. 439. vgl. Auslegung. — Schrift: Sinn, tieferer, I. 445 ff. — ihr temporär geltender Inhalt III. 460.
 Schulen, theologische I. 169. — gläubige neueste I. 185.
 Schuld des Bösen II. 364.
 Schwachheitsünde II. 422.
 Schwentfeld I. 117. 121 f.
 Seele, was sie sei IV. 19.
 Seele, Leib und Geist II. 336.
 Seelen- und Leibesthätigkeiten verglichen II. 344.
 Seele, präexistent? II. 345. 410.
 Seelenschlaf IV. 41. 43.
 Sekten, christliche I. 111.
 Selbstbeschränkung Gottes I. 250.
 Selbstentäußerung Christi III. 105.
 Seligkeit, Gottes II. 123. —, alttestamentliche III. 259. — Stufen der Seligkeit III. 442. IV. 29 ff. 240 f. — jenseitige vor der Auferstehung IV. 104. — Gewißheit derselben III. 437.
 Semipelagianer. I. 85. III. 325.
 Sensualisten I. 163.
 Separatisten, älteste I. 112.
 Septuaginta I. 365. 380.
 Shaftesbury I. 176.
 Sicherheit, fleischliche II. 419.
 Eigen, Christi, zur Rechten Gottes III. 266. — dessen Bedeutung III. 274.
 Sittengesetz I. 231.
 Skeptiker I. 159.
 Socinianer I. 130. II. 139.
 Sokrates I. 156.
 Sonnenstillstand I. 269.

- Spinoza I. 162. 261. II. 13.
 Spiritualismus I. 115. 117. 129.
 Staat II. 17. — christlicher I. 137.
 Staat und Kirche III. 573.
 Stadt Gottes IV. 240.
 Ständeunterschied II. 363.
 Statistik, kirchliche I. 17.
 Stellvertretung Christi III. 216.
 Stoiker I. 158.
 Storr I. 179.
 Strafe, des ersten Sündenfalls II. 385.
 Strafanstalt des heil. Geistes III. 352.
 Strauß I. 42. 184.
 Stufen der Seligkeit III. 442. IV. 29 ff. 240 f.
 Sünde, möglich II. 364. — Adams (Sündenfall) II. 377 ff. 381.
 — allgemeine II. 387. vgl. Erbsünde. — ihre Arten II. 415. —
 Grade II. 418. — in Wiedergeborenen und Glaubigen II. 420 ff.
 III. 280. 385. IV. 85 ff. — Sünde und Gesetz II. 418. — Sünde
 wider den heil. Geist II. 318. 423. IV. 249.
 Sündlosigkeit Christi III. 174. 184 ff.
 Sünden, ob alle von Christo gesühnt III. 224—229.
 Sündenmacht gebrochen III. 232.
 Substanz, göttliche II. 13. 75.
 Supranaturalismus I. 179. 216., ächter 218.
 Suso, Heinrich I. 171.
 Symbol I. 21. — apostolisches I. 27 f. 81. — nidenisches 81.
 Symbolik I. 17.
 Synagoge, große I. 350. 364.
 Synergismus III. 325. 335. 459.
 Syncretisten I. 174.
 Synode, erste od. apostolische III. 557. 569.
 System I. 17. 27. — Grundbegriffe desselben I. 30.
 Swedenborg I. 125.

T.

- Tacitus I. 63.
 Talmud I. 68 f.
 Taufbefehl II. 158. III. 479. 489.
 Taufe III. 477. — und Abendmahl III. 482. — und Handauslegung
 III. 485. — und Exorcismus III. 485. — Kindertaufe III. 487.
 — Ihre Gültigkeit III. 496. 502.
 Taufgnade, verschmerzte III. 226. 443. 502.
 Tauler I. 171.
 Tempel, in Jerusalem, seine Wiederverbauung IV. 130 f. 213. —
 als dritter II. 83.

- Temperamente II. 418.
 Territorialsystem III. 572.
 Terstegen I. 146.
 Tertullian I. 169 f. 338.
 Testament, altes, sein Werth neben dem neuen I. 423. — im N. T. beglaubigt I. 412. — sein Gebrauch I. 427.
 Teufel, geleugnet II. 300. 404. — manichäisch-dualistisch gedacht II. 308. 310. — im N. T. II. 301. — im N. T. II. 302. — sein Hochmuth II. 318. — sein Fall II. 316. 318. — seine Geschichte II. 316. — sein Reich II. 314. — sein Einfluß II. 321. 325. — seine physische Macht II. 323. — der Verfläßer II. 320. IV. 142. — seine Strafe II. 321. — Erlösung von ihm III. 246. — seine Befeuerung II. 321. IV. 252. — Praktisches Moment dieser Lehre II. 324. — im Taufformular II. 327. — Exorcismus II. 328.
 Thales I. 155.
 Thaten (Wunder-) I. 269.
 Theismus, schaler und lebendiger I. 70. 43. II. 10—129 ff.
 Theodicee IV. 26. I. 427. II. 5. 47. 224 f. 364.
 Theodor von Mopseste I. 169.
 Theologie I. 14. — theologische Wissenschaften I. 16. — biblische Theologie I. 16. 19. — Theologie, die, und das N. T. I. 395.
 Theophanie I. 222. 235. — Theophanieen II. 52. 159.
 Theophrastus Paracelsus I. 121.
 Theosophische Richtung I. 117. II. 49.
 Thiere, die vier II. 292. IV. 113.
 Thierwelt, ursprüngliche und der Eitelkeit unterworfen II. 226 f. 434 ff.
 Thierseelen II. 432 f. — nicht unsterblich II. 433. 436.
 Thier, aus dem Abgrund IV. 141. — anderes IV. 154. — seine Zahl IV. 167 ff. — seine Entwicklung IV. 175 f.
 Thomas von Aquin I. 172.
 Thomaschriften I. 107.
 Thronen II. 293. — Thron Gottes II. 53. 77. III. 269.
 Tischrücken II. 296.
 Tod, was er ist IV. 38. — durch die Sünde II. 395. 416. 428.
 Todssünde II. 423. III. 444. vgl. IV. 110. und 249.
 Tod und Hölle als Straferte II. 430. IV. 47. 49. 113.
 Tod, Erlösung von ihm III. 246. Aufhebung IV. 252. — Jesu III. 194. 210. stellvertretend III. 216.
 Todte, erweckte III. 262.
 Todtenfest IV. 120.
 Tod, zweiter IV. 24. und Schluß.
 Träume, als Mittel göttlicher Offenbarung I. 223.
 Tradition, ursprüngliche I. 404. II. 220. 226. — römische 433. 99. — protestantische I. 434.
 Transcendenz, Gottes, Wichtigkeit II. 7. — Beweis II. 10.

- Treue Gottes II. 102. 105. III. 440. — des Menschen, d. i. Beharrung III. 314. 342. 438. 441.
 Trinität, s. Dreieinigkeit.
 Tritheismus II. 165.
 Tröster, der andere III. 289. 356.
 Trostamt des h. G. III. 352. 357.
 Tübinger kritische Schule I. 184. III. 15.
 Twesten I. 187.
 Typen I. 281 f. 288. 447.

H.

- Hebel, Rechtfertigung desselben IV. 26. vgl. Theodicee.
 Heberkleidung und Entkleidung IV. 50.
 Hebertretung II. 415.
 Heberwinder IV. 108.
 Hirci II. 185.
 Unglaube, s. Ursachen und Folgen I. 325. II. 20. — verschiedener I. 328.
 Ungrund, Böhm's II. 50. — Schellings II. 14.
 Unio mystica III. 272. 346. 356. 390.
 Universalismus III. 294.
 Unrecht II. 416.
 Unseligkeit, jenseitige IV. 110.
 Unsterblichkeitslehre, alttestamentliche IV. 29. — verschiedene gläubige Ansichten IV. 41. — negative Ansichten IV. 13. — ontologischer Beweis IV. 26. — kosmologischer IV. 19. — teleologischer IV. 22. — Schriftbeweis IV. 17. 28. vgl. II. 345. 359.
 Unveränderlichkeit Gottes II. 63. III. 213.
 Unwissenheitsünde II. 418.
 Uffenbarung I. 220. 226.
 Urtradition I. 404. II. 220. 226.

U.

- Varianten I. 345.
 Vater, Gott II. 11.
 Vereinigung, mystische III. 272. vgl. unio mystica.
 Verführung, als Erklärungsgrund der Sünde II. 382.
 Vergebung der Sünden III. 229. 396 ff. 404. 420. 423. — der Sünde im Abendmahl III. 531. — jenseitige III. 445. IV. 96. 244.
 Verhärtung II. 420.
 Verklärung Christi III. 72.
 Vernunft I. 200. — und Offenbarung I. 24. 216. 218. — absolute II. 12.
 Verordnete, zur Seligkeit III. 306.

- Versöhnung, ihr Begriff III. 199. 201. 207. 211. 213. 231. — ihre Grundlage III. 214.
 Versöhnung im Alten Test. III. 276.
 Versöhnung und Erlösung III. 231. 232.
 Verstorbene, Fürbitte für sie IV. 120.
 Verstockung I. 326. III. 309 ff.
 Versuchbarkeit Christi III. 180.
 Versuchung Christi III. 181. 188.
 Verwandlung der Lebenden IV. 233.
 Viele, berufen III. 296. (die wirksam Berufenen III. 308.)
 Visionen, biblische, als Zeugnisse für einen persönlichen und dreieinigen Gott II. 52. 159.
 Völkerleben, das gesammte heilige IV. 219.
 Vollendung Christi III. 274.
 Volk Gottes, dessen Sammlung IV. 129. 207.
 Voltaire I. 177.
 Vorbilder I. 281 f. 288. 447.
 Vorherbestimmung III. 161.
 Vorhof I. 231.
 Vorjag Gottes, nach demselben berufen III. 308.
 Vorsehung II. 241.
 Vulgata I. 100. 450.

W.

- Wahrheit, evangelische I. 237.
 Wahrheit Gottes II. 102.
 Wahrheitsliebe Jesu III. 192.
 Waldenser I. 112.
 Weth in der Wüste IV. 170. 171.
 Weigel I. 123.
 Weisheit Gottes II. 71.
 Weissagung I. 233.
 Weissagungen, möglich I. 279. — zweckmäßig (nothwendig) I. 280. 282. 283. — Beweiskraft I. 284. — im Einzelnen 288. — von zweierlei Thatsachen zugleich I. 289. (Einwendungen I. 286.) — weltgeschichtliche I. 286. 301. — messianische I. 233. 289 ff. (Grundweissagungen) bestimmtere I. 294. 298. 301. vgl. III. 38. — erfüllte, im A. T. I. 301. — neutestamentliche I. 308. — be-
 weisend für Gottes Daseyn II. 45.
 Welt, arge II. 398. — die beste II. 204. 224.
 Weltgeschichte im Offenbarungsbeweis I. 310. II. 27.
 Weltdauer, seit wann II. 216.
 Weltkörper, bewohnte II. 430.
 Weltregierung II. 241. 258. — deren Zweck II. 260. — deren Mittel II. 262. — richterlich II. 267.

- Werke Gottes, und Sein Vermögen, sowie der Plan dazu I. 201.
 — Christi I. 256. — todte III. 241. — gute, rechtfertigen nicht
 III. 414. — gute und die Rechtfertigung III. 419.
 Wiederbringung II. 117. III. 316. IV. 245.
 Wiederherstellung nach dem Fall, Umfang III. 159.
 Wiedergeburt III. 337. 339. 375. — bei der Taufe III. 493.
 Wiedergeborene, (sündigen nicht mehr) III. 380. 381. vgl. II. 420 ff.
 — (sündigen noch) — sind noch unter dem Gesetz III. 461. — können rückfällig
 werden III. 444.
 Wiedersehen IV. 236.
 Wiedertäufer I. 117.
 Witlefiten I. 112.
 Wille, freier, s. Freiheit.
 Wissen Gottes II. 65.
 Wissen und Erkennen I. 1.
 Wissenschaften, theologische I. 16.
 Wohnung Gottes II. 53. 83. III. 269.
 Wolf I. 163.
 Wort Gottes, Gnadenmittel III. 453. — seine Kraft III. 454. 457.
 — Glaubens- und Lebensnorm I. 19. 421. III. 456.
 Wortzeichen III. 448.
 Wunder II. 45. — der Schöpfung I. 269 f. II. 236. — der Vor-
 sehung I. 269 f. — Jesu I. 237. 268 ff. 274. III. 63. 66. 67. 68.
 — an Jesu I. 275. III. 72. — philosophisch betrachtet I. 260.
 — mythische Erklärung I. 263. — grammatische I. 264. — sub-
 jective I. 264. — physiologische I. 264. — psychologische und
 pneumatische I. 267. — Zweck derselben I. 173. 276. — Unter-
 schied darin I. 274 f. — Beweisraft I. 273. 259. 260.

B.

- Zacharias, Barachja Sohn I. 414.
 Zahlen, apokalyptische IV. 165 ff. — prophetische IV. 169.
 Zahl des Thiers IV. 167.
 Zauberei II. 328.
 Zeichen und Wunder I. 274 ff.
 Zeichen der letzten Zeit I. 7. 15. IV. 139.
 Zeit, Gott in derselben II. 62 f.
 Zeit und Ewigkeit II. 63.
 Zeiten, vierthalb IV. 173 f. 176.
 Zeiträume II. 63.
 Zendavesta I. 50.
 Zeno I. 158.
 Zeugen, die beiden in der Offenbarung IV. 135. 160. 192.
 Zeugniß des h. Geistes im Offenbarungsbeweis I. 322.

Zeugung, ewige II. 178.

Zion, künftiges Wohnen Christi daselbst IV. 195.

Zorn Gottes II. 117. 119. III. 200. 202. — Gefäße des Zorns
III. 309.

Zoroaster I. 50.

Zuflucht, Gott, Aller auf Erden II. 244.

Zukunft, Christi, sichtbare IV. 180 — ihre Zeit IV. 182. — ihre
Art und Weise IV. 188. — letzte IV. 230.

Zustand nach dem Tode IV. 52.

Zuvorverfehene III. 306.



Cage
Rare
BT
1101
C45
1854
v. 2

**THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
CLAREMONT, CA
91711**

558689

DEMCO

2/99

